GIOVANNI BUSNELLI

IL CONCETTO E L'ORDINE

DEL

'PARADISO' DANTESCO

INDAGINI E STUDII

PRECEDUTI DA UNA LETTERA

DI

FRANCESCO FLAMINI

PARTE I.

IL CONCETTO

CITTÀ DI CASTELLO

CASA TIPOGRAFICO - EDITRICE S. LAPI

—

1911

FRANCESCO FLAMINI A G. L. PASSERINI

Caro Amico,

non dubito ch'Ella vorrà accogliere, nella Collezione di opuscoli danteschi inediti o rari *che dirige con tanto amore, il lavoro del padre dott. Giovanni Busnelli, che Le invio in esame. Profondo nella teologia, versatissimo anche negli studii danteschi, egli è forse ora in Italia il meglio preparato a rimuovere, con la dottrina e con l'acume, le tante difficoltà che s'oppongono alla retta e piena intelligenza della terza Cantica della* Commedia. *Io mi onoro assai d'averlo avuto discepolo, a Padova, per tutto il corso de' suoi studii universitarii; e sono ben lieto d'averlo indotto, co' miei corsi intorno al dottrinale e al recondito nel Poema Sacro, a mettersi risolutamente per la via, che ora percorre con tanto profitto, di queste ricerche. Fermo negli stessi principii di metodo che da tanti anni io propugno, seguace, senza servilità, dell' interpetrazione generale della* Commedia *da me proposta, egli edifica sopra un solido terreno. L'Aristotile cristianeggiato dagli Scolastici,*

*la teologia di Pier Lombardo e di san Tommaso — vale a dire le fonti vere, certissime, del pensiero filosofico-teologico dell'Alighieri — son familiari al Busnelli. I precedenti suoi lavori, sull'*Etica Nicomachea *nella* Commedia, *sui simboli principali del Poema, sul 'Purgatorio' dantesco, han già fatto conoscere agli studiosi quanto egli può e vale: questo che ora Le presento, su* Il concetto e l'ordine nel 'Paradiso' dantesco, *varrà anche meglio a dar la misura del suo ingegno e della sua dottrina; poiché un lavoro di questo genere richiede, al tempo stesso, una mente ordinatrice e costruttiva ed una preparazione tutta speciale nel campo della teologia e della storia delle idee teologiche. Il concetto informatore della terza Cantica appare qui lucidamente indagato nei suoi principii scientifici e dogmatici; l'ordinamento dei beati vi è studiato anche ne' mutui rapporti dell'etica cristiana e dell'astrologia, con novità di risultamenti.*

Letto questo lavoro, io credo che quelle doti di simmetria e d'armonia, in cui nelle opere dell'arte come in quelle della natura, faceva l'Alighieri massimamente consistere il bello, si dimostreranno ad ognuno ben piú manifeste di prima in quella fra le tre Cantiche che, per la sua natura, meno abbonda di pregi d'altro genere. Gioveranno, pertanto, queste meritorie fatiche del bravo Busnelli anche ad accrescere il godimento estetico che ci procura il Paradiso *di Dante; intorno al quale diffondono, con nuova luce di verità, nuova luce di bellezza.*

Firenze, 1 gennaio 1911.

FRANCESCO FLAMINI.

INTRODUZIONE

Sublimità del Paradiso dantesco e sue difficoltà. — Necessità di conoscenze teologiche alla sua intelligenza. — Duplice contenuto: costruzione dogmatica e ordinamento morale.

Genio dall'occhio d'aquila, e temperato ad abbracciar d'un guardo tutto il sapere della sua età, l'Alighieri va giganteggiando per ragionata potenza di fantasia e profondità crescente di pensiero dall'Inferno al Purgatorio e dal Purgatorio al Paradiso. Nell'ultima cantica, dice lo Zingarelli,[1] è stampata l'orma piú potente del genio di Dante, al segno che si può considerare la piú originale tra le sue creazioni.

L'acqua ch'io prendo giammai non si corse,

dice il poeta medesimo, ed è da credergli, posto pure che non gli fossero ignote le rappresentazioni poetiche del Paradiso, almanaccate o comunque rivelate per visioni imaginarie e simboliche prima di lui. Se anche conobbe siffatti tentativi, osserva a ragione il Casini, non potea giudicarli degni e proporzionati alla solenne materia tolta a trattare.

---

[1] N. Zingarelli, *Dante nella Storia letteraria d'Italia;* Milano, F. Vallardi, p. 584.

Nel Paradiso Dante appare ed è veramente Minerva oscura d'intelligenza e d'arte. Egli stesso ce ne mette sull'avviso là dove afferma che, mentre Apollo il conduce, e nove Muse gli dimostran l'Orse, cioè mentre tutto il coro delle Muse col loro capo lo scorgono pei nove cieli, fino all'empireo, invisibile spira al suo nuovo corso Minerva stessa,[1] e gli è visibile e dolce compagna e guida Beatrice, l'amata donna, cerchiata il capo della fronda della medesima saggia figlia di Giove.[2] E già prima, fin dall'invocazione, allo stesso Apollo s'era affidato, come non aveva fatto per l'altre due cantiche, per le quali assai gli era stato l'un giogo di Parnaso; ma or con ambedue gli è uopo entrar nell'aringo rimaso. Cosí invocava all'ultimo lavoro l'aiuto speciale del condottiero delle Muse, e da lui e dalla materia, si badi, sperava di poter un giorno coronarsi dell'amato alloro. Perché singolarmente e con maggior ragione dalla sublimità della terza cantica si riprometteva di trionfar in sul fonte del suo battesmo poeta della fede, come pure in cielo Pietro gli doveva tre volte girare la fronte: tanto a quell'apostolico lume sarebbe piaciuta la sua professione di credente.[3]

Non fa quindi maraviglia che fin dal canto secondo del Paradiso coloro, che sono in piccioletta barca di scienza segnatamente teologica, ed hanno seguito il poeta per l'Inferno e pel Purgatorio, sian da lui ammoniti a tornar a rivedere i loro lidi e a non mettersi in pelago con pericolo di smarrirsi, perdendo lui, al quale spira la dea della sapienza. Ma

voi altri pochi che drizzaste il collo
  per tempo al pan degli angeli, del quale
  vivesi qui, ma non sen vien satollo,

---

[1] *Par.*, II, 7-9.
[2] *Purg.*, XXX, 68.
[3] *Par.*, I, 11-27; XXV, 1-12.

metter potete ben per l'alto sale
vostro navigio, servando mio solco
dinanzi all'acqua che ritorna eguale.[1]

Di pochi già addottrinati nella scienza divina è l'intendere il Paradiso e raggiungere l'altezza della concezione e del pensiero dantesco. Dante che ci aveva dentro le mani, se n'accorse, e previde il naufragio di molti suoi ammiratori e studiosi proprio nel pelago della terza cantica. Di qui gli sfavorevolissimi giudizi datine da parecchi per lo piú moderni, dalla cortesia dei quali il divino poeta non avrebbe potuto certo, per l'ultimo suo lavoro, non che ottenere, sperare il desiato alloro. Lo stesso Scartazzini che, sebben protestante, pur dovea come pastore ch'era e maestro di pecorelle, conoscersi un pochino di teologia, stato poco men che in forse di dichiarar il fallimento dell'alta fantasia dantesca, battezza il Paradiso di « piuttosto monotono ».[2] E il Vossler, un po' meno timido, lo dice « fondamentalmente sbagliato » e « un gigantesco abbaglio e. . . una concezione

---

[1] *Par.*, II, 1-15. — Il pane degli angeli è la scienza di Cristo, e la visione delle cose eterne. SANT'AGOSTINO (*In Ioan.*, tr. 13, 4) scrive : « Si veritatem quaeris, viam tene: nam ipsa est via quae est veritas . . . Non per aliud is ad aliud, non per aliud venis ad Christum: per Christum ad Christum venis. Quomodo per Christum ad Christum? Per Christum hominem ad Christum Deum: per verbum carnem factum ad verbum quod in principio erat Deus apud Deum: ab eo quod manducavit homo ad illud quod quotidie manducant angeli. Sic enim scriptum est: *Panem coeli dedit eis: panem angelorum manducavit homo* (*Psal.*, 77, 24. 25). Quis est panis angelorum? *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum* (*Ioan.*, 1, 1). Quomodo panem angelorum manducavit homo? *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis* ». Il pan degli angeli dunque è la *verità eterna,* che satolla in cielo, e sulla terra basta per vivere, per quel poco che è conosciuta, all'uomo cristiano.

[2] *Dantologia;* Milano, Hoepli, 1894, p. 403.

mal venuta fin dal suo primissimo germe ».[1] Ma la monotonia e l'abbaglio non sono, certo, di Dante, e il sentirli e vederli proprio nel Paradiso, dove echeggia multiforme la melodia degli angeli e de' santi, e la fallacia dei sensi non ha piú luogo, è per avventura difetto, con tutta la stima verace, in che abbiamo i due acuti alemanni, di chi in teologia la sente un po' altrimenti dall'Alighieri, ovvero di chi, alla maniera di taluni lettori e commentatori, si lascia toccare il cuore e la mente quasi solo da ciò che col terrore e col dolore commuove il senso, come se non si potesse arrivare piú in là, o piú in là altro non fosse che freddezza di idee manchevoli e vani conati di fantasia.

Ma tal sentimento nasce comunemente, tra perché i piú son digiuni del pan degli angeli, e perché, specialmente ora, come ora, altri non hanno quella persuasione e quel senso di fede che fa gustare intimamente all'animo le sublimi verità cristiane, collocate dalla fede ed elevate in una aureola di luce divina loro propria, e dall'Alighieri con le sue mirabili figurazioni riconosciuta loro e serbata. « Ma di grazia, diremo col valoroso dantista mons. Poletto, come pretendere, coll'istituzione moderna, che sappiano di teologia, di filosofia scolastica, di fede, di dogmi, certi poveri laici, che scrivono di Dante e su Dante? colti in molte cose, si

---

[1] Carlo Vossler, la cui opera *La Divina Commedia studiata nella sua genesi e interpretata* molto sensatamente testé giudicò il Parodi nel *Marzocco* del 26 marzo 1911, donde citiamo, sentenzia che il soggetto del *Paradiso* « non fornisce materia possibile né per la poesia rappresentativa, né per la poesia narrativa ». Perciò « la terza cantica è fondamentalmente sbagliata » e « la critica estetica deve considerarla come un *gigantesco abbaglio* e condannarla come una *concezione mal venuta fin dal suo primissimo germe* ». Il nostro lavoro dimostrerà di chi sia l'abbaglio.

palesano pur troppo incoltissimi di ciò che è l'anima dell'Alighieri o anima di questi studi, vo' dire della sua scienza teologica e religiosa, avvivata da una fede integra, sincerissima ».[1] Né però è da negare che eziandio fra i laici non ci sieno parecchi, che, come il Flamini, il Parodi, il Torraca, e altri, son penetrati piú che un po' addentro nella scienza filosofica e teologica medievale, per quel nesso che ad un intelletto acuto, com'è il loro, non poteva sfuggire che non apparisse fra l'alta poesia di Dante e l'alto concetto che l'informa, anima e pervade.

Ciononostante, non è neppur da negare che l'ultima cantica è quella che ha nome di piú difficile e piú oscura. « Né, dice il Balbo, il nome inganna. Il Paradiso sarà sempre meno lettura piacevole all'universale degli uomini, ché non ricreazione speciale di coloro a cui giovi ritrovare espressi in altissimi versi quelle contemplazioni soprannaturali che furono oggetto de' loro studi di filosofia e di teologia . . . Ma questi studiosi di filosofia e di teologia, che sempre saran pochi, e quelli principalmente, che pur troppo saranno ancora pochissimi, a cui quelle due scienze appariscono quasi una sola cercata con due metodi diversi; questi, s' io non m'inganno, troveranno nel Paradiso di Dante un tesoro, ch'io mal dissi di ricreazioni, ed è anzi d'altissime e soavi contemplazioni, annunziatrici di quelle del vero Paradiso ».[2]

Gli è che « a gustare il Paradiso, scrive Vittorio Rossi, occorrono attitudini e disposizioni di spirito che quanto erano comuni ai tempi di Dante, tanto si sono venute facendo rare nelle età successive fino ai dí no-

---

[1] *La Santa Scrittura nelle opere e nel pensiero di D. A.;* Siena, Tip. San Bernardino, 1909, p. XVI.

[2] *Vita di Dante,* l. II, c. 15.

stri. Per questo esso non godette e non gode di quella popolarità di cui s'allietano l'Inferno, variamente ed eternamente umano, e in grado assai minore il Purgatorio; per questo, e non già perché nel Paradiso sia meno ammirabile che nelle altre Cantiche l'arte del poeta e perché men viva e copiosa zampilli dalle mutate sorgenti la poesia dell'anima sua ».[1]

E il Balbo e il Rossi non hanno torto. Perché a quel modo che le bellezze del dipinto della Scuola d'Atene di Raffaello, non le può interamente contemplare se non chi riesca a coglierne la grandiosità del concetto, e la profondità della scienza che vi si rivela, cosí niuno varrà a sentire e comprendere la multiforme magnificenza luminosa della viva pittura del Paradiso dantesco senza il sussidio e il presidio di un po' di quelle cognizioni che dan l'agio di non fermarsi al velo, ma di trapassarvi dentro a contemplare i fulgori del vero. È il caso del buon D'Ovidio, pel quale « il Paradiso è troppo sopra l'umano, trascende la nostra immaginazione e il nostro desiderio: è il premio che i desiderii avanza. Quella festa di luce e di suoni e tutta quella sapienza teologica, con le quali il poeta cercò di farci pregustare una beatitudine di per sé incomprensibile, ci abbaglia e stordisce ... E la piena beatitudine di anime che pur non ignorano la infelicità dei loro cari rimasti sulla terra, della patria loro, dell'umanità e fin dei poveri dannati, è un terribile mistero della nostra fede, il quale ripugna al nostro senso umano. Chi, per esempio, si può imaginare senza tristezza i martiri del nostro risorgimento a cui non prema piú nulla dell'Italia? o a cui ne prema solo tanto da

---

[1] *Storia della letteratura italiana;* Milano, Vallardi, 1905, vol. I, p. 148.

pregar Dio per essa, ma non tanto da sentirsene scemata la propria beatitudine?»[1]

Siffatte parole non sarebbero uscite dalla penna del D'Ovidio, s'egli si fosse fidato meno della teologia dello Scarano,[2] che di quella dell'Aquinate e di Dante. Quelli, che sanno che cosa importi la piena beatitudine celeste nell'uniformità col volere di Dio riguardo a quanto la sua provvidenza quaggiú assetta, o condanna nell'inferno, sanno ancora come e quanto possa premere dell'Italia risorta, lassú in paradiso, dato che ci sieno arrivati, perché nessun lo sa né può saperlo, a quei che si dicono martiri del risorgimento; perché nella imperturbabilità dei beati non c'è nessuna ripugnanza al nostro senso umano, se non dal lato della fantasia. Nell'Inferno, per l'uniformità che deve avere l'umano perfetto volere con la giusta volontà punitrice divina, dice il poeta che «vive la pietà quand'è ben morta».[3] Sarebbe quindi un «degli altri sciocchi», chi credesse dover noi aver tanta pietà verso i dannati da divenir scelerati verso Dio, portando passione o rammarico al divino giudizio. Se quaggiú la nostra natura al pensier delle pene dei dannati, pur contro ragione, si commuove a una certa pietà e ci toglie il gaudio e il riso, ciò non può accadere in cielo, dove la pietà non può mai esser tale da andarne scemata la pienezza della felicità e sentire rammarico di cosa alcuna. Ne' beati, si può dire invece, che muore la pietà quando è ben viva, cioè muore la *passione*, non la *virtú* della pietà, né l'*effetto* di essa, almeno riguardo a noi. Perché, mentre la nostra miseria li tocca, in quanto sono specchi della pietà di

---

[1] *Il Purgatorio e il suo preludio*; Milano, Hoepli, 1906, p. 604.

[2] *Saggi danteschi*; Livorno, Giusti, 1905, p. 69-70.

[3] *Inf.*, XX, 28.

Dio, che vuol concedere misericordia, non cagiona nell'anima o nella volontà dei beati quella passione interna che è in noi di malinconia, di dolore, di sdegno o d'altro, affetti tutti che non possono ammettersi lassú reali se non nel principio o abito della virtú in quanto dice perfezione e non difetto.

Beatrice, che, come Maria e Lucia, si commuove e compiange della miseria del suo amico, e mossa da pietà e amore, scende al Limbo a far andar Virgilio in soccorso di lui, e volge gli occhi lucenti lagrimando, mostra in sé tutti i segni della verace pietà ond'è animata verso Dante, né gliene preme solo tanto da pregare Dio per lui, quantunque non gliene prema tanto da sentirsene scemata la propria beatitudine. Per avere e praticare la pietà verso altri, non è necessario discender del proprio stato, come per trattar con Virgilio, Beatrice non cessa d'esser felice e senza tema entra nell'Inferno e nel Limbo. Sebbene ella assai si compianga del male altrui, questo tuttavia non arriva a scuotere l'immobilità del suo gaudio, che esclude ogni timore di scemamento morale e fisico. Onde in risposta al dubbio di Virgilio che credeva dovesse Beatrice guardarsi dallo scender dal cielo in quel luogo di dolori, rispondeva la donna beata:

> Temer si dee di sole quelle cose
> ch'hanno potenza di fare altrui male:
> dell'altre no, che non son paurose.
> I' son fatta da Dio, sua mercé, tale,
> che la vostra miseria non mi tange,
> né fiamma d'esto incendio non m'assale.[1]

E la miseria la toccherebbe troppo, se eccitasse in lei tal pietà da diminuir lo stato di gaudio largitole da Dio.

---

[1] *Inf.*, II, 88-93.

Cosí in fondo va spiegata la «sublime inconseguenza» che il D'Ovidio trova nelle azioni de' beati. Non è, lo diciamo senza scemar d'un punto la nostra stima e riverenza pel dotto professore, non è proprio inconseguenza di Dante, ma scientifica necessità ed esigenza dei principii teologici, su cui si fonda l'essenza e la pienezza della celeste felicità.

Ciò posto, due sono le questioni fondamentali che pervadono e s'intrecciano nel Paradiso dantesco, secondo che si considera l'insieme della sua concezione in relazione coi dogmi del cristianesimo, ovvero solo l'ordinamento dei beati. La prima questione importa la seconda, ma, perché in questi ultimi tempi fu assai discussa e agitata in vario senso la distribuzione dei beati nei diversi cieli e nell'empireo, ci pare assai utile separare i due problemi, sí per maggior chiarezza di svolgimento, sí perché l'importanza del secondo esige uno studio ampio e specialissimo.

Si ragionerà pertanto, nella prima parte, del concetto dogmatico nascoso dal poeta nell'architettura del suo altissimo Paradiso; e nella seconda dell'ordine, o della distribuzione degli spiriti beati nelle diverse sfere celesti.

PARTE PRIMA.

IL CONCETTO DEL PARADISO DANTESCO

Capitolo I.

I fondamenti dogmatici

§ 1. La novità e spiritualità del Paradiso dantesco. — § 2. Le tre specie di attori. Doppia dottrina della terza cantica: velata ed aperta. — § 3. I prerequisiti teologici. Gloria dell'anima e gloria del corpo. Angeli e Dio. — § 4. Dante corporalmente trasumanato. — § 5. Natura della visione dantesca.

I.

Nel concepire il suo Paradiso, il poeta, teologo profondo com'era, stabilí anzitutto qual dovesse essere la dottrina da esporre e quella da vestire di fantastiche forme; cioè la glorificazione dell'anima e, a suo tempo, quella del corpo, negli splendori della visione beatifica di Dio e del perfetto e indefettibile ristauramento della persona umana. Questa era la verità da nascondere sotto il velo dell'immagine e del simbolo. Né il poeta, sotto un tal velo raccostando verità e simbolo, intese mai che ne dovesse scapitare il vero di fronte al simbolo, e però sí largo spiraglio lasciò a trapassarvi dentro per la veste del suo pensiero da vedervisi sempre intatta e non travisata mai la dottrina, che l'informa. Questa trionfa dappertutto sopra le fallaci parvenze della figu-

razione sensibile, le quali sempre, per quanto elette fra le piú pure e mirabili di quaggiú, son sorde a perfettamente rispondere all'intenzione dell'arte.

Una felicità di gioia, dolcezze e tripudi sensuali gustati in aerei e sempiterni giardini, forniti de' piú ricchi ornamenti e de' fiori piú vaghi che può presentare la squisita bellezza della natura mondana, se piaceva alla fantasia meno intellettuale d'altri cantori della beatitudine celeste, non si affaceva al genio austero e comprensivo di Dante, a cui, per altro, non sarebbe tornato difficile immaginar cose simili, se gli era stato altrettanto facile per l'oltremondo del suo Inferno e del suo Purgatorio creare le piú terribili pitture d'orrore e i piú leggiadri e seducenti aspetti della bellezza.[1] Che se all'ingresso dell'empireo vede un fiume fra due sponde dipinte di fioretti, è un lampo di visione, di velata verità, di realtà apparente sotto forma altrui.

E benché a figurazioni materiali del paradiso gli fornissero fondamento anche dottori e padri; e la Scrittura stessa, ragionanti del cielo come d'un Paradiso terrestre e terreno,[2] la possa però dell'alta sua fantasia ispirata dall'Aquinate e dalla piú oggettiva speculazione teologica, sdegnava indugiarsi ancora col pennello entro i labirinti dell'eccelso giardino, e quando il suo pensiero doveva levarsi piú alto e spaziare fuori di questo mondo, nel cielo della beatitudine, ove la fede gli diceva es-

---

[1] Cfr. V. Capetti, *Studi sul Paradiso dantesco;* Bologna, Zanichelli, 1906, p. 81 — A. D'Ancona, *I precursori di Dante;* Firenze, Sansoni, 1874, p. 103.

[2] Cfr. P. I. Pession, *Considérations théolog. sur le paradis, consideré principalement comme lieu;* Aosta, 1902, p. 28 e segg. Chi voglia vedere quanto la Scrittura, i padri, i teologi, le leggende e le visioni riferiscono del paradiso, potrà scorrere con profitto la *Dissertatio anagogica, theologica, paraenetica de Paradiso,* opus P. Benedicti Plazza; Panormi, 1762.

servi cose non mai viste da occhio né mai udite da orecchio mortale. Trasportare pertanto lassú la troppo instabile bellezza materiale del basso mondo de' piaceri e della natura corruttibile delle piante e degli animali, gli pareva un venir meno all'argomento e a se stesso. Un Elisio pagano o paganeggiante sarebbe stato nel concetto cristiano, se non un inferno, un purgatorio idealizzato. Non che l'Alighieri disconoscesse l'utilità delle imagini e dei simboli onde i suoi precursori nelle loro leggende e visioni, i profeti e il rapito di Patmos nelle loro figurazioni celestiali, i mistici espositori della Scrittura e i padri e dottori s'erano studiati di rendere accessibile alla mente popolare l'ineffabile natura, e la soprasensibile abbondanza della felicità soprannaturale; ma, egli, nota il Capetti, fu «il primo non già a ritrarre l'elevazione dello spirito al divino; ma a rappresentarla colla fantasia poetica finché ella abbia possa».[1]

Si dié quindi a cercare nuovi simboli, nuove figurazioni, nuovi intrecci che fossero meno pregni di forme corporee e di materia, meno sensuali e piú elevati sopra la regione della bellezza corruttibile, piú vicini, per dir cosí, all'impalpabilità spirituale. Di tutto il bello che la natura gli offriva, elesse pertanto il bello piú alto, sottile e leggiero, vale a dire, luce, moto e armonia, le tre forme sensibili che han piú dello spirituale, come i due sensi, l'occhio e l'udito con cui si percepiscono. Cosí all'altezza delle cose e del pensiero si pareggiava l'altezza della rappresentazione fantastica, con un meraviglioso e molteplice fiorire di pochi elementi in una varietà infinita di scene, nelle quali, dove il fascino della natura sembrava sfumare, giganteggia la possa insupe-

[1] V. Capetti, *Studi sul Paradiso dantesco;* Bologna, Zanichelli, 1906, p. 80.

rabile della fantasia dantesca; possa che non s'arresterà nella sua ascensione superba se non al termine del suo mirabile lavoro, quando non avrà di là da Dio piú nulla da vestire di un lampo di luce e di poesia.

Il Paradiso di Dante, ultimo canto dell'affaticato, e non mai stanco poeta, è poesia del suo cuore che si eleva a terminare nell'amor che muove il cielo e l'altre stelle.

Egli tanto va di sopra alle cose mortali, perché piú non le gusta. Per l'attempato e randagio poeta, che sta per raccoglier le vele del suo viaggio, l'aiuola che ci fa tanto feroci, non fa quasi altro che muoverlo a sorridere « del suo vil sembiante »,[1] e a sentire l'amarezza di un doppio esilio dalla patria terrena e dalla celeste. Firenze non la vedrà piú; ma il cielo egli lo contempla dappertutto, là leva i suoi occhi, ne ammira le magnificenze della luce, del moto e dell'armonia, e là troverà requie e riposo alle tempeste e agli aneliti del cuore.

II.

Arte e materia fanno del Paradiso dantesco la piú sottilmente e profondamente pensata e meravigliosa cantica, e vale della sua bellezza, quel che già il poeta cantava di quella di Beatrice, che

> si trasmoda
> non pur di là da noi, ma certo io credo
> che solo il suo fattor tutta la goda.[2]

E chi la studi e la mediti, dovrà dir di lei che

> io non la vidi tante volte ancora
> ch'io non trovassi in lei nuova bellezza,

[1] *Par.*, XXII, 134-135.
[2] *Par.*, XXX, 19-21.

onde amor cresce in me la sua grandezza
tanto, quanto il piacer nuovo s'aggiugne.[1]

Uomini beati, angeli e Dio formano la triade delle mirabili scene di quel mondo soprannaturale e divino e segnano pure un triplice stadio, una triforme manifestazione dell'operar della grazia, e dello svolgersi del suo seme in fiore e frutto d'eternità felice. A queste tre specie di attori si riduce pur anco tutto il consorzio celeste e tutta la « famiglia dell'alto Padre che sempre la sazia, mostrando come spira e come figlia ».[2]

Il concetto però supremo che li unisce e li informa è la glorificazione comune e reciproca, nella quale Iddio, prima fonte della grazia e della gloria, dà infinitamente assai piú che non riceva dagli uomini e dagli angeli. Sicché sulle porte fulgidissime del Paradiso si potrebbe anche scrivere, e con miglior ragione che sulle infernali:

Fecemi la divina potestate,
la somma sapienza e il primo amore.

Un medesimo è il paradiso di Dio e de' beati, a' quali Dio, comunicando se stesso, partecipa pure, a quel modo e in quella misura ch'è divinamente e graziosamente possibile e condegna a' meriti e alla natura di ciascuno, la propria infinita e eterna felicità, cui simboleggiano « il *fiume* e li *topazi* ch'entrano ed escon e il rider dell'*erbe* » sulla soglia dell'empireo.

Quindi è che tutto ciò che la teologia e il dogma cattolico stabiliscono e comprovano della beatitudine celeste non isfuggí all'occhio sagace del poeta teologo. Anzi, come su verace e solido fondamento, vi appog-

[1] DANTE, *Canzone*, XVI, v. 71.
[2] *Par.*, X, 49-51.

giò la materia propria del suo edificio, e posò le basi della concezione e dello svolgimento del Paradiso.

Ond'è che, a poter misurare il valore e ammirar l'efficacissimo magistero artistico nel vestir d'imagini e di simboli la verità, è da vedere quali termini insormontabili e inconcussi la verità teologica prescrivesse alla libera fantasia nella figurazione dell'ascensione dello spirito e della gloria dell'anima.

La verità teologica ci si presenta nel Paradiso da un duplice aspetto: come *oggetto di esposizione* e ragionamento e in bocca dei beati e del poeta, trattata con linguaggio proprio e scolastico, e senza velo, ed enigmi; e come materia e *sostrato di imagini simboliche* e di figurazioni fantastiche nell'architettura e nell'andamento delle scene. Esempi della prima forma sono le discussioni teologiche sopra il voto, la redenzione, la provvidenza soprannaturale intorno agli eletti, le virtú teologali. Tali verità, non nascoste dal poeta sotto l'involucro di bella menzogna, non fanno parte, per dir cosí, della costruzione del paradiso se non a mo' di digressioni e discorsi per dar vita all'azione. Sono fiori sbocciati lungo il sentiero dei cieli, non colonne dell'edificio. Queste invece sono costituite da quel complesso di verità storiche e teologiche, velate sotto le forme e nell'intreccio de' moti e dei simboli, onde sfuggono a chi bada solo alle luci e al fulgore delle imagini e figurazioni. Sono, come a dire, le verità, che animano e reggono l'apparato coreografico della gioia paradisiaca.

III.

I prerequisiti teologici alla concezione del Paradiso si riducono a pochi punti, da' quali il poeta teologo pigliava le mosse come da fondamento. Anzitutto è di

fede che la vita eterna consiste nella doppia gloria, dell'anima e del corpo. Alla gloria dell'anima spetta la visione beatifica, ch'è una cognizione chiara ed intuitiva, non però comprensiva, di Dio, com'egli è in sé, uno e trino, piú o meno perfetta secondo la diversità de' meriti di ciascuno.

Cosí definí il Concilio Fiorentino.[1] Ma ne' primordi del secolo XIV, se era articolo di fede, che le anime de' giusti morti in grazia salissero, anche avanti il giorno del finale giudizio, alla beatitudine del paradiso, s'agitava però ancora il dubbio se queste anime giuste ammesse in cielo vi godessero subito della divina essenza con quella visione intuitiva, chiara e faciale, che affermano le scuole e prima delle scuole, affermò San Paolo.[2] I piú de' dottori cattolici con San Tommaso sostenevano venir concessa a' beati nello stesso entrar nel cielo quella visione intuitiva; e altri lo negavano, co' quali parve per qualche tempo consentire come dottor privato anche il papa Giovanni XXII, tanto vilipeso dall'Alighieri.[3] In mezzo a queste ardenti ed agitatissime dispute che stavan per divider gli animi, l'Alighieri s'attenne all'Aquinate e alla dottrina piú ricevuta, qual fu poi definita dalla Chiesa, ammettendo la visione beatifica senza dilazione.

Quanto alla gloria del corpo, è di fede, per l'articolo del simbolo sopra la risurrezione della carne, che tutti risorgeranno avanti il finale giudizio, e gli eletti, secondo le parole di San Paolo, riassumeranno, non

---

1 *Decretum seu definitio* di Eugenio IV in *Actus Concilii Florentini;* Romae, Propaganda, 1638, p. 317. Cfr. Piazza, *De Paradiso,* cit.; p. 312 e segg.

2 *I Corin.,* 13, 12.

3 Cfr. L. Muratori, *De paradiso;* Venetiis, 1755, ed. II, d. 11.

meno dei dannati, un corpo identico per numero, ma ricco di mirabili doti. Se prima della fine dei secoli altri, oltre Maria Vergine, abbiano già, con Cristo risorto, rivestita la carne gloriosa, è questione tra gl' interpreti.[1] Dante non ammette la risurrezione a vita perfetta che per Cristo, e per Maria: l'una, dogma di fede; l'altra, credenza fondatissima nella tradizione della Chiesa, discussa anche ultimamente, ma difesa strenuamente, e tale che, come fu desiderio di molti vescovi, potrebbe anco definirsi dall'oracolo del Vaticano. In queste due primogeniture de' morti il poeta si fa seguace della Somma;[2] ove il dottore Angelico abbraccia la sentenza di Sant'Agostino, rifiutando ciò ch'egli stesso aveva scritto altrove. Nel Commento alle Sentenze, l'Aquinate attribuiva a speciale privilegio di grazia l'anticipata gloriosa risurrezione di alcuni, e ammetteva, implicitamente, concesso un tal favore, oltre che alla Beata Vergine e ad altri, anco a San Giovanni Evangelista, com'era pia credenza.[3] L'Alighieri ciò nega espressamente, e si fa dire in cielo dal medesimo Evangelista:

> In terra è terra il mio corpo, e saragli
> tanto con gli altri che il numero nostro
> con l'eterno proposito s'agguagli.
> Con le due stole nel beato chiostro
> son le due luci sole che saliro;
> e questo apporterai nel mondo vostro.[4]

I beati poi, nella contemplazione intuitiva della divina essenza sono consorti degli angeli,[5] la cui esistenza

---

[1] Cfr. B. Medina, *Expositio in tertiam D. Thomae partem;* Venetiis, 1582, quaest. 53, a. 3.

[2] III, quaest. 53, a. 3. San Tommaso avea prima inclinato verso la opposta sentenza (IV Sent., Dist. 43; *Suppl.* quaest. 57; a. 1, ad 2 et 3; *Comm. in Matth.*, c. 27).

[3] IV Sent., Dist. 43; *Suppl.*, quaest. 77, a. 1, arg. 2.

[4] *Par.*, XXV, 124-129.

[5] San Tommaso, I, quaest. 108, a. 8.

è dogma di fede, sebben non siano che conclusioni teologiche, piú o meno strette col dogma, assai cose che ne dicono i dottori. Nella gran varietà di sentenze, l'Alighieri predilesse il sistema tomistico, e mirabilmente l'incarnò nei fantastici simboli delle celesti gerarchie.

Piú importanti sono i dogmi intorno a Dio, alla Trinità e all'Incarnazione del Verbo, espressi in insuperabili imagini, ove non sai piú se ammirare la profondità del concetto e proprietà del linguaggio teologico che brilla esattissimo nelle movenze e nei colori del velo della verità, ovvero l'arte e la fantasia di simboleggiar il vero in un enigma che n'è insieme specchio, e lo nasconde senza oscurarlo, riflette senza scemarlo, ravviva e presenta senza confonderne gli splendori. E il Paradiso non è alla fin fine se non la visione intellettuale del Dio uno e trino, amore e gaudio degli uomini e degli angeli, secondo una triforme glorificazione reciproca, umana, angelica e divina.

IV.

La terza cantica dantesca è dunque un inno che il poeta nell'estasi della sua mirabile visione intona in onore dei beati, degli angeli e di Dio. Gli è per questo che, da parte dell'attore, ha una forma soggettiva piú speciale che l'altre cantiche. Il poeta infatti fin dall'inizio ricorda, non la leggenda medievale dell'andata di Paolo all'Inferno, ma il suo rapimento al terzo cielo, e, come Paolo, afferma di aver veduta la gloria stessa di Dio:

> Nel ciel che più della sua luce prende
> *fui io;* e *vidi* cose che ridire
> né sa né può qual di *lassù discende.*

In conformità a questo va pure inteso, come dimostrò benissimo il D'Ovidio,[1] e accettò il Casini,[2] anche l'accenno nel secondo canto dell'Inferno dell'andata di Paolo *ad immortale secolo*, per recarne conforto alla fede, come per altra ragione vi era stato Enea. Dante è Enea nella visita dei regni sotterranei; è Paolo nella visione del Paradiso. Il viaggio di lui, per dirla col D'Ovidio, comincia con uno simile a quel di Enea e finisce con uno simile a quel di Paolo: l'uno e l'altro posti come estremi fin dal principio del poema.

Ma Paolo, dopo il suo rapimento al cielo, non sapeva se lassú fosse stato col corpo o fuor del corpo: Dio solo lo sapeva. E la stessa cosa ignora Dante:

> S' io era sol di me quel che creasti
> novellamente, Amor che il ciel governi,
> tu il sai che col tuo lume mi levasti.[3]

Il poeta quindi si pareggia a Paolo nel suo viaggio celeste, e, disceso dal cielo, nell'atto di stenderne, per dir cosí, la relazione, rimane in forse, come lui, se ci sia stato o no col corpo, o solo coll'anima. Né questo dubbio è mai, da lui, in tutta la terza cantica, direttamente sciolto.

È quindi il caso di dire che tal finzione sia stata dall'Alighieri scientemente e di proposito spinta a quel grado d'indefinito e d'incerto, che Sant'Agostino e San Tommaso ammettono per lo stato d'animo dell'Apostolo, e volesse cosí che ci mettessimo in capo aver lui ignorato, quando percorse i cieli « utrum in corpore fue-

---

[1] *Studii sulla D. C.;* Milano-Palermo, Sandron, 1901, p. 338 e segg.

[2] In *Bull. Soc. dant. it.*, N. S., IX (1902), 70; *La Divina Commedia col commento;* Firenze, Sansoni, ed. V, p. 12.

[3] *Par.*, I, 73-75.

rit, quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis sive in extasi a sensibus corporis alienata, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret, donec, peracta illa demonstratione, membris mortuis anima redderetur et non quasi dormiens evigilaret, aut extasi alienatus denuo rediret in sensus, sed mortuus omnino reviviasceret ».[1] *Unde, illo dubitante*, si dovrebbe dire di lui, come di Paolo afferma Sant'Agostino, *quis nostrum certus esse audeat?* [2]

L'Alighieri dunque, il quale vuole che noi rimaniamo, al par di lui, al buio rispetto allo stato del suo corpo durante la sua ascensione per le scale del cielo, è vigilantissimo nel Paradiso per non lasciarsi sfuggire parola o cenno, donde con evidenza e certezza si possa arguire la presenza del suo corpo lassú, e tutto quel meglio che ne dice, che è piú che poco, vale pel sí e pel no, sicché le deduzioni che si facessero fondandosi sulle sue parole, non valgono a superare i limiti della congettura e del piú o meno probabile, come pure di San Paolo ammettono i due santi testé citati.[3] Di qui è che, mentre nell'Inferno e nel Purgatorio chiarissimi e perentorii sono i segni e gli argomenti della presenza corporale del poeta, nel Paradiso mancano affatto, e il suo corpo vi è solo indirettamente accennato, piú che per la sua presenza, per quel che di esso, ancor mortale, ridonda nell'anima non peranco beatificata. Non si nega, né si afferma: si prescinde, dubitando, dal corpo, senza escludere però gli effetti della sua perdurante corruttibilità. *Corpus quod corrum-*

---

[1] Sant'Agostino, *De Genesi ad litt.*, XII, 5; San Tommaso, *De verit.*, quaest. 13, a. 5; II-II, quaest. 175, a. 6.

[2] *Op. cit.*, XII, 3.

[3] II-II, quaest. 175, a. 6 ad 1.

pitur aggravat animam:[1] è sempre vero per Dante anche nel Paradiso. E però anche in visione si fa ricordare dai beati il *mortal pondo* e la *nube di sua mortalità*, per cui giú tornerà,[2] quasi egli non se n'accorga, né il sappia.

La questione pertanto se Dante salisse al cielo col corpo o senza il corpo, vivo o in certo senso morto, qual fu diversamente agitata, specie dagli studiosi agrigentini di Dante,[3] non può avere soluzione sicura e inoppugnabile, e ciascuno può abbondare *in sensu suo*. Le difficoltà poi, che dall'una all'altra parte si potrebbero opporre, chiedendo, ad esempio, quando Dante non fosse salito col corpo, dove l'avrebbe lasciato, se, come argutamente dice il D'Ovidio, in deposito presso Matelda[4] o altrove; o come si può concepire la morte di Dante in vetta al Purgatorio, non trovano altra risposta da quella che l'Aquinate fa a simili obbiezioni pel caso di Paolo. Se l'anima di Dante, per venire accolta con Beatrice gloriosamente su in cielo, si suppone dovesse totalmente separarsi dal corpo, converrebbe dire che tal morte o «separatio non fuit per aliquem naturalem modum, sed per virtutem divinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod

---

1 *Sap.*, 9, 15.

2 E tu, figliuol, che per lo mortal pondo
ancor giú tornerai, apri la bocca.
Par., XXVII, 64-65.

Perché ogni nube gli disleghi
di sua mortalità coi preghi tuoi.
Ivi, XXXIII, 31-32.

3 G. Piccone, *Discorso sulla terz. XXV del primo Canto nel Paradiso di D. A.;* Girgenti, 1889 — G. Russo, *Ancora sulla terz. XXV* ecc., Ivi, 1890 — V. Inguagiato, *Giornale dantesco,* III (1896), p. 447.

4 *Studii* cit., p. 341 in nota.

simpliciter separata remaneret, sed ad tempus; et pro tanto raptus dici potuit, etsi non omnis mors raptus dici possit ».[1] Dante, è vero, fu appunto levato al cielo per ispeciale virtú divina col lume dell'amor che il ciel governa, ma Dio solo sa se vi salisse coll'anima soltanto o anche col corpo.

Tuttavia nulla sforza ad ammettere che l'anima di Dante si separasse dal corpo. « Ex quo enim, dice l'Aquinate del caso di Paolo, fieri potuit quod anima illa adhuc unita remanens hoc modo raperetur, sicut se raptum dicit Apostolus, probabilius est quod unita permanserit ».[2]

La maggior probabilità, per non dire certezza, volendo ritenere l'analogia con Paolo, sta dunque per chi sostiene essere l'anima di Dante rimasta congiunta al corpo. Ma di qui non segue ch'egli sapesse o fosse conscio d'esser salito al cielo anche col corpo, sebbene sia certo che vi salí coll'anima, come non ne fu conscio neppur Paolo. Vale quindi per Dante il ragionamento che nel caso dell'Apostolo fa Sant'Agostino, ed è accettato dall'Aquinate.

Non meno di Paolo, anche Dante, cessata tutta la sua visione, seppe tre cose, da San Tommaso distinte nella visione paolina,[3] cioè la *condizione spirituale* del suo interno, d'essere in grazia di Dio e

> rifatto sì, come piante novelle
> rinnovellate di novella fronda,
> puro e disposto a salire alle stelle;

poi *il tempo della visione*, a mezzo del cammin di nostra vita, ch'era per lui il 1300, non il 1301; e infine

---

[1] San Tommaso, *De verit.*, quaest. 13, a. 6 ad 4.
[2] *Ibid.*, ad 3.
[3] *De verit.*, l. c.

l'altezza della sua visione, fino al cielo empireo e alla contemplazione intuitiva di Dio. Ignorò per contro, al par di Paolo, il suo essere fisico durante la visione, se fosse o no in anima e corpo.

Quest' ignoranza fittizia può intendersi in due modi. Può riferirsi « *ad ipsum esse hominis rapti*, quasi ignoraverit an anima ejus esset in corpore annon », oppure « *ad modum raptus*, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum anima in caelum vel non, sed solum anima ».[1]

Dove tal ignoranza riguardasse il modo del rapimento, cioè se Dante fosse stato rapito solamente coll'anima, a vedere un cielo imaginario e irreale, si cadrebbe nell'opinione di quel tal giudeo, che cosí pensava di San Paolo, e di cui ragiona Sant'Agostino nel suo Commento alla Genesi *ad litteram*, rigettandola come contradicente all'affermazione categorica dell'Apostolo d'essere stato assolutamente rapito al terzo cielo. Né meno assolutamente assevera Dante di sé:

> Nel ciel che piú della sua luce prende
> *fui io.*

L'uno e l'altro dunque, ciascuno a suo modo, Paolo per verità, Dante per poetica finzione, seppero come cosa certa e indubitata che quello da lor veduto era stato *vero cielo*. Quanto a Paolo, spiega San Tommaso, « sciebat ergo verum esse tertium caelum id in quod raptus fuit et non similitudinem imaginariam tertii caeli; alioquin, si tertium caelum nominavit phantasma tertii caeli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si ergo sciebat esse vere tertium caelum,

---

[1] San Tommaso, *Comm. II Cor.*, 12, l. 1.

sciebat ergo aut esse aliquid spirituale et incorporeum, et sic non poterat corpus eius illuc rapi; aut esse aliquid corporeum, et sic anima non posset illuc sine corpore rapi nisi separaretur a corpore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere ».[1]

Applicando queste considerazioni al caso di Dante, si può ragionare cosí. Se Dante sa di certo d'essere stato in cielo, deve pur sapere di che natura era questo cielo, se reale o imaginario, se corporeo o incorporeo. Se era incorporeo, non ci dovette salire che coll'anima: come avrebbe potuto il suo corpo trovare sito in cosa incorporea? E allora, com'è che, pensandoci su dopo il supposto rapimento, afferma senz'ambagi d'esserci salito coll'anima, e dubita solo se anche col corpo? Che se poi era un cielo corporeo, ci doveva essere andato anche col corpo, perché l'anima senza il corpo non può essere in luogo veruno.

Ma che cieli erano quelli di Dante? In ciò egli è piú esplicito di San Paolo e ci fa sapere che i cieli da lui visitati erano proprio corporei, come dimostra, per tacer d'altri argomenti, coll'obbiezione che fa a sé, sull'entrar nella Luna, dicendo di non intendere, s'egli era corpo, come fosse potuto penetrarvi dentro senza dividerne la materia. Dal che due cose restano certe: che egli è penetrato nella luna, e che non ne ha diviso la materia. Parrebbe dunque, se ciò è vero, che egli non fosse corpo: in tal caso, come nella Luna entra l'anima senza il corpo? E, d'altra parte, non sembra forse l'obbiezione stessa dimostrare che Dante avesse seco il corpo, e per miracolo entrasse con esso nella Luna?

Perché dunque afferma di non saperlo, e lo lascia

---

[1] II-II, quaest. 175, a. 6. *Comm. II Cor.*, 12, l. 1.

in dubbio, proprio quando il corpo della Luna, per dir cosí, gli tocca il naso? Con qual diritto, se è certo, applica a sé l'incertezza di Paolo? Forse per fare, secondo sostiene il D'Ovidio,[1] una cerimonia verso di lui? Può essere anche questo, e, quando fosse, si celerebbe nella cerimonia una delle irrazionalità e contradizioni già nella *Commedia* acutamente notate dal Fraccaroli. Il quale però in questo caso, a togliere la difficoltà, attribuisce a Dante un corpo *spiritualizzato*.[2]

Ma neppure ciò par vero. Poiché, per ispiritualizzato che fosse e si dicesse il corpo di lui, non sarebbe però da negargli la natura di vero corpo, e quindi non si capirebbe ancora perché il poeta, che sa d'essersi materialmente sí trasformato, ignori il novello stato del suo corpo, e se avesse o no potuto recarlo su in cielo. E non sarebbe stato, proprio a questo fine, spiritualizzato il corpo, per portarlo, cioè in cielo, e render facile a Dante con esso attraversare le sfere? Ma egli sapeva bene che neppur la spiritualizzazione, intesa come dote del corpo glorificato, basta, almeno secondo la sentenza dell'Aquinate, da lui seguita, a dar ragione della simultaneità di due corpi in un medesimo luogo; e però la spiegazione va ricercata altrove.

Né a schivare la difficoltà sarebbe buon mezzo il dare a Dante invece del corpo spiritualizzato un corpo imaginario, perché imaginarii sarebbero allora da ammettere anche i corpi celesti, i cieli e l'empireo da lui visitati, e però non reale né positivo il sito, l'ordine e la realtà delle cose vedute, contro tutto quello che di piú esplicito e formale si assevera e assicura nella terza cantica.

Convien dunque dire, che Dante seppe, come Paolo,

---

[1] *Studii* cit., p. 341 in nota.

[2] *L'irrazionale nella letteratura;* Torino, Bocca, 1903, p. 163.

in qual maniera e fino a qual cielo fosse veramente rapito nella sua visione, e che quindi l'ignoranza sua, al par di quella di Paolo, concerna non il modo della visione, ma lo stato dell'esser suo. Infatti chiaramente e minutamente descrive, sí dal lato soggettivo, sí dall'obbiettivo, le diverse forme di visioni avute nel paradiso, e tutta la terza cantica è da lui concepita appunto come una *visione* largitagli per grazia, sebbene in fondo in fondo, osserva il Fraccaroli, tutto si riduca, per confessione stessa del poeta, a un parto della fantasia.[1] *All'alta fantasia qui mancò possa,* suona il quartultimo verso dell'intero poema, quasi con ciò, per togliere il pericolo che altri confondesse la verità con la finzione, volesse l'autore ricacciare e riprofondare nel regno delle ombre quel magnifico mondo che ne aveva tirato fuori e ci aveva presentato come reale. Questo si sa.

Ma non istà qui la soluzione del presente enigma: sta in un principio, piú alto e d'alta teologia mistica, con cui l'Aquinate conchiude la questione del rapimento dell'Apostolo. « Dicendum est ergo, secundum Augustinum, quod divinam essentiam nullus in hac vita positus et hac mortali vita vivens, videre potest: unde dicit Dominus (*Exod.*, 33, 20): *Non videbit me homo et vivet;* idest, non videbit me homo nisi totaliter separetur a corpore, ita scilicet quod anima ejus non insit corpori ut forma vel, si inest ut forma, tamen mens ejus omnino in huiusmodi visione totaliter alienetur a sensibus ».[2]

In somma vale quel che fu detto di Paolo anche

---

[1] *Par.*, XXXIII, 22, 142.

[2] *Comm. II Cor.*, 12, l. 1. Che Paolo nel suo ratto vedesse l'essenza divina è opinione di Sant'Agostino seguíta in parecchi suoi scritti dall'Aquinate. I padri piú antichi, osserva il Plazza, e quasi tutti i posteriori, ciò negano, e solo

per l'Alighieri che segue l'Aquinate, non i teologi posteriori e contrari, quando afferma d'essersi levato all'empireo e di avere, per privilegio straordinario di grazia, veduta l'essenza divina. Ma la divina essenza non si può vedere di quaggiù se non con l'anima separata. L'anima dunque, per veder Dio, dev'essere in qualche modo, fisicamente o estaticamente, sciolta dal corpo. Il poeta pertanto, a rendere plausibile la sua intuitiva visione di Dio, avvera in se stesso l'ignoranza e il dubbio di Paolo, di cui Sant'Agostino afferma che vedesse Dio, e quindi non sa se in cielo recasse il corpo. Ignoranza e dubbio, che ha quindi la prima radice nel requisito di separazione dell'anima dal corpo per elevarsi alla visione intuitiva di Dio e le sue propaggini nel trasumanarsi che deve fare l'uomo per elevarsi in qualunque forma di ratto spirituale. Alla visione di Dio nell'empireo è remota preparazione in Dante l'anticipato spogliarsi del corpo, fingendo d'ignorare fin dall'inizio della sua elevazione verso il cielo se fosse corpo o anima sola.

Di che segue che tale ignoranza non riguarda il modo della visione, ma l'essere fisico del poeta, in una delle due forme, di morte o di estasi, predisposto a quella. Risulta ancora di questa finzione dantesca come un duplice scopo scientifico: l'uno di dimostrare col proprio fatto la verità della dianzi detta necessaria separazione dello spirito dal corpo per veder Dio; l'altro di lasciar credere fino a un certo punto il rovescio, cioè ch'egli, potendosi anche per pura estasi, senza morire, elevarsi a veder Dio, abbia ritenuto seco il corpo, sempre informato dell'anima sua, sebbene non ne fosse conscio; e questo, sí per rendere meno contradditorio

---

alcuni piú recenti teologi ammettono piamente questo privilegio per Maria, due o tre volte in tutta la vita come a lei concesso. Cfr. B. Plazza, *De Paradiso* cit., p. 170-175.

e improbabile il suo contatto corporale coi corpi celesti, sí per aver agio di attribuire al proprio corpo alcuna delle doti del corpo glorioso che avranno i beati, e l' influsso che sul moto del corpo stesso eserciterà l'anima beatificata. Cosí si può ammettere che Dante salisse in cielo col corpo, per dirla col Fraccaroli, spiritualizzato, e, per usar la parola di Dante, trasumanato. Sicché il trasumanarsi di lui, sarebbe doppio: spirituale, e corporale.

Ciò posto, la corporale trasumanazione importa per Dante non tutte e quattro le doti de' beati, vale a dire, l' impassibilità, la sottigliezza, l'agilità e la chiarezza, sí solo un po' di agilità mercé del divincolarsi dalla ponderosità del nostro corpo.

Dante ne preliba l'effetto durante il suo passaggio dall' Inferno al Paradiso. Nella valle d'abisso ha tutto il peso del corpo aggravante l'anima, e cade come corpo morto cade e ne risente tutte le debolezze e ripugnanze al bene. Nella salita del Purgatorio ogni passo gli torna piú leggiero e spedito, e intende per esperienza che

> questa montagna è tale
> che sempre al cominciar di sotto è grave.
> e quanto uom piú va su e men fa male; [1]

tantoché, prossimo alla vetta, il suo andar su avviene « come a seconda giú andar per nave » con tanta voglia, dice,

> dell'esser su, ch'ad ogni passo poi
> al volo mi sentia crescer le penne. [2]

Quando infine sta per salire al cielo con Beatrice, perde addirittura ogni peso, come i corpi glorificati.

---

[1] *Purg.*, IV, 88-90.
[2] *Ivi*, XXVII, 122-123.

Sebbene tale non è il suo corpo, tuttavia pare già tanto trasumanato, ed elevato dall' umano al divino da partecipare, quanto alla leggerezza almeno, ad alcuni effetti della gloria celeste. Mentre trasumana nella parvenza delle fattezze gli altri, il pellegrino trasumana anco se stesso, senza perder le sue. Egli sale al cielo coll' irrequietezza del fuoco bramoso della sua sfera: non come a seconda giù andar per nave, al modo della salita del Purgatorio, ma come «un rivo, se dall'alto monte scende giuso ad imo» cioè come una gigantesca cataratta di fiume, insomma con la velocità della folgore, secondo che l'avverte Beatrice:

> Tu non se' in terra, sí come tu credi;
> ma folgore fuggendo il proprio sito,
> non corse come tu ch'ad esso riedi.[1]

Dante però non cessa ancora dalla meraviglia, ed ammira, dice,

> com' io trascenda questi corpi lievi.
> Ond'ella appresso d' un pïo sospiro
> gli occhi drizzò ver me con quel sembiante
> che madre fa sopra figliuol deliro[2].

Perché, dice l'Aquinate, «consequens est quod, cum corpora resurgentium proprietatem coelestium corporum consequantur, etiam in coelis locum habeant vel magis super omnes coelos ut simul cum Christo sint, *cujus virtute ad hanc gloriam perducentur... Frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari*, quasi impossibile sit corpus hominis, quum sit terrenum et

---

[1] *Par.*, I, 91-93.
[2] *Par.*, I, 99-102.

secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa levia elevari ». [1]

Perciò Beatrice, fondandosi sulla ragione di San Tommaso, risponde:

> Ed ora lì com' a *sito decreto,*
> cen porta *la virtú* di quella corda
> che ciò che scocca drizza in segno lieto [2].

Per cotal virtú o impeto primo l'alunno sorpassa gli elementi lievi, perché Dante omai è privo degl' impedimenti fisici e morali, cioè della ponderosità corporale e de' torti appetiti sensitivi, sicché il corpo corruttibile, quasi non piú aggravasse lo spirito, diviene in certo modo spirituale, non, osserva l'Aquinate, perché si trasformi in spirito, come male alcuni pensarono dei corpi gloriosi, ma perché è totalmente soggetto e obbediente allo spirito. [3] Cosí quel che fa la virtú di Cristo e dell'anima beata ne' corpi glorificati, elevandoli

---

[1] *Contra Gentes*, l. IV, c. 87.

[2] *Par.*, I, 124-126.

[3] « Sic igitur et corpus perfecte subdetur animae et ejus proprietates participabit quantum possibile est in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus et in omnimoda perfectione naturae. Tanto enim aliquid perfectius est in natura, quanto ejus materia perfectius subditur formae, et propter hoc dicit Apostolus: *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Spirituale quidem corpus resurgentis erit, non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aer aut ventus: sed quia erit omnino subiectum spiritui; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subjacet et alimonia indiget ». *Contra Gentes*, l. IV, c. 86. Anche San Bonaventura scrive (*II Sent.*, Dist. 49, P. II, a. 1, quaest. 1): « Glorificatio corporis facit ad majus gaudium quantum ad extensionem. Facit etiam quantum ad intensionem non augendo habitum, sed *remo-*

sopra tutti i cieli, lo fa nel corpo trasumanato di Dante la stessa virtú della medesima divina corda e il natio impeto primo dell'anima risanata e giustificata. Il che se non fosse, meraviglia sarebbe e violenza « come a terra quiete in foco vivo ».[1]

Di questa sua fittizia trasumanazione corporale Dante ci fornisce un'altra prova al suo entrar nella Luna, dove dice che la eterna margarita

> ne ricevette, com'acqua recepe
> raggio di luce permanendo unita.
> S'io era corpo, e qui non si concepe
> com' una dimensione altra patío,
> (ch' esser convien se corpo in corpo repe),
> accender ne dovria piú il disío
> di veder quella essenzia, in che si vede
> come nostra natura, e Dio s'unio [2].

Dubita d'esser lui corpo, ma supposto il fatto, propone la difficoltà della ragione a concepirlo, e si sprofonda nell'oscurità degli altri misteri della fede, e segnatamente dell'unione della natura umana con la divina nella persona di Cristo.

---

vendo impedimentum ». « Est spiritus (corpori) alligatus substantia et affectu, et tunc aut corpus est inobediens et talis non est liber, quia non potest habere quod vult : aut per omnia obediens, et talis est liber libertate sibi conveniente, quia nihil vult habere nisi quod potest et ideo habet omnia quae vult ». Dante, *libero* dritto e sano d'arbitrio, e *privo d' impedimento*, perché trasumanato, non potea quindi piú star assiso come a terra quiete in foco vivo.

[1] « Corpus gloriosum non habet ex principiis suae naturae quod possit in coelo aut supra coelum esse ; sed habet hoc ex anima beata, ex qua recipit gloriam ; et sicut motus gloriosi corporis sursum non est violentus ita nec quies est violenta ». San Tommaso, III, quaest. 57, a. 4 ad. 5.

[2] *Par.*, II, 34-42.

Anche questa difficoltà e la risposta sua, come l'altra del salire oltre i corpi lievi, è tolta dal medesimo luogo della Somma contra i Gentili, ove si legge; « Neque huic promissioni divinae impossibilitatem affert quod corpora caelestia frangi non possunt ut super ea gloriosa corpora subleventur, quia a virtute divina hoc fiet ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint; cujus rei indicium in *corpore Christi* praecessit, dum ad discipulos januis clausis intravit ».[1] Perché, che un corpo possa essere con un altro corpo, giusta la sentenza di San Tommaso, non può accadere per virtú propria neppure in un corpo glorificato, ma solo per virtú divina e per miracolo.[2] E quindi « corpus gloriosum transibit sphaeras caelorum sine eorum divisione non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quae eis ad nutum in omnibus subveniet ».[3]

Dante dunque nel salire in cielo ha un corpo, fisico e vegetante, che tiene quanto a leggerezza un po' del glorioso, e per miracolo traversa i cieli dei pianeti e delle stelle fisse. L'anime beate invece apparenti a lui portan seco un corpo aereo, come si dirà appresso.

Siffatta trasumanazione corporale del mistico pellegrino vale nell'ipotesi che Dante salga al cielo col corpo. Ma, anche ammessa l'ipotesi come un fatto, non

---

[1] *Contra Gentes,* l. IV, c. 87.

[2] « Quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum, quod in eodem loco possit esse simil cum alio corpore; sicut et fecit ut corpus Christi de clauso utero B. Virginis exiret et quod intravit januis clausis ad discipulos, sicut dicit B. Gregorius. Corpus ergo Christi simul potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinam assistentem et hoc operantem ». III, quaest. 77, a. 4 ad 3.

[3] *Suppl.*, quaest. 83, a. 2 et 3.

vuol dire che Dante debba esserne conscio e saperlo, mentr'egli, facendo sue le parole di Paolo, espressamente confessa d'ignorarlo. È questo un difetto, dice Sant'Agostino, riportato dall'Aquinate, per cui la visione dell'Apostolo fu inferiore a quella dei beati, e degli angeli, perfetta e piena tra l'altro nella cognizione d'ogni cosa a se stessi spettante.[1] Certo, alle anime beate, rivestita la carne, non sarà ignota la presenza e l'unione del corpo in paradiso. Ma Paolo, e, nel caso nostro, Dante, non ancora beati, l'ignorano, sebbene il fatto o la finzione del rapimento che non fu, possano in sé non contenere ombra di dubbio.

Che meraviglia se ciò accade in chi è rapito in estasi, e trasumanato, se tante e tante cose che avvengono in noi, noi le ignoriamo, senz'essere alienati dai sensi? Vale in certo senso anche qui ciò che pur nel primo cielo afferma il poeta del nostro desiderio innato di sapere:

> Nasce per quello, a guisa di rampollo
> a pié del vero il dubbio: ed è natura,
> ch'al sommo pinge noi di collo in collo[2].

Dante, a pié del vero di esser col corpo passato per l'Inferno e pel Purgatorio, stando per levarsi al cielo, se ne permette il dubbio, perché ne scaturisca la profonda verità della visione intuitiva di Dio, a cui si preparava, alienandosi dal senso.

V.

Nella trasumanazione quindi dell'anima, ossia nel rapimento spirituale sta appunto il piú alto e sostanziale

---

[1] II-II, quaest. 175, a. 6 ad 3.
[2] *Par.*, IV, 130-132.

concetto del Paradiso dantesco, anche da questo lato, simile alla visione di Paolo. Il dubbio di Dante riguardo al suo corpo non è se non effetto dell'essersi trasumanato nella mente, fissando i suoi occhi in quelli di Beatrice, contemplante prima il sole, poi l'eterne ruote, sicché anch'egli divien capace di fare il medesimo, e mirare il sole e i cieli.

> Beatrice tutta nell'eterne rote,
> fissa con gli occhi stava: ed io, in lei
> le luci fissi, di lassú rimote.
> Nel suo aspetto tal dentro mi fei,
> qual si fé Glauco nel gustar dell'erba,
> che il fé consorto in mar degli altri Dei.
> Trasumanar significar per verba
> non si poría; però l'esempio basti
> a cui esperienza grazia serba.
> S'io era sol di me quel che creasti
> novellamente, Amor che il ciel governi,
> tu il sai che col tuo lume mi levasti. [1]

Si ha qui l'aspetto esteriore ed interiore del tramutamento. Quel lume, che dal sole fisico per gli occhi di Beatrice riflette la sua imagine in quelli di Dante, e lo eleva verso il cielo con fenomeno, per dir cosí, visibile ed esterno, è poi detto *grazia* e *lume* dell'Amor che il ciel governa, ossia del Creatore, non tanto perché anche il raggio del sole è opera di Dio, quanto perché ciò che propriamente lo eleva alla contemplazione intellettuale ed interna è il *lume* e la *grazia*, straordinariamente concessigli, per cui nella contemplazione di Beatrice viene assimilato a Dio, astratto dalle cose terrene, ed elevato sopra l'uomo a cose piú alte. Quando si ricordi che Beatrice simboleggia la Verità soprannaturale rivelata, oggetto della teologia, non sarà difficile inten-

---

[2] *Par.*, I, 64-75.

dere perché Beatrice riguardi in cielo e dal cielo riceva lume ed ispirazione, e perché l'anima di Dante, che a lei si affida, colla scorta di lei e per lei spinga lo sguardo nei misteri rivelati e quindi abbia virtú di sollevarsi a Dio. Adunque, dice il Berardinelli, l'elevazione del poeta non è che sublimazione in Dio per conoscenze che ha di Lui, e, per dire tutto in una parola, contemplazione di Dio[1]. E in questa trasmissione e riflessione di luce celeste, onde Dante si sublima sopra l'umana natura, sta, senz'altro, il trasumanarsi di Dante e la definizione del rapimento. « Quia, scrive l'Aquinate, cum agens assimilet sibi patiens, abstractio quae fit virtute divina et est supra hominem, est aliquid altius quam sit hominis natura. Et ideo raptus sic acceptus, definitur sic: Raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam, in vi superioris naturae, elevatio[2] ».

Se così è, si potrebbe obbiettare che il Paradiso dantesco, si ridurrebbe nel suo concetto a un castello irreale e tutto chiuso entro i termini della speculazione senza realtà esteriore, mentre il poeta ragiona di cieli reali e oggetti e sostanze vere. A questa difficoltà si risponde, secondo la dottrina di Sant'Agostino e di San Tommaso, che la visione del rapimento non esclude che le cose vedute possano essere vere e reali, come fu vero e reale il terzo cielo, comunque si spieghi, veduto dall'Apostolo. La visione dantesca del Paradiso è concepita d'ordine più alto che non sia quella dell'Inferno e del Purgatorio, non perché la visione di questi due regni sia da ritenersi reale, e l'altra puramente fantastica, ma perché gli oggetti stessi contemplabili,

---

[1] *Il concetto della D. C. di D. A.;* Napoli, 1859, p. 159.

[2] *Comm. II Cor.* 12, l. 1; *De verit.* quaest. XIII, a. 1; II-II, quaest. 175, a. 1.

nel Paradiso non sono piú proporzionati, come quelli dell' Inferno e del Purgatorio, all' occhio posto nelle condizioni strettamente naturali né alle forze della grazia comunemente concessa all' uomo viatore e legato ai sensi, quando non gli si aggiunga piú alta elevazione. L'agente deve assimilare a sé il paziente; e a veder cose d'ordine divino, deve Dante ricever nuovo lume e nuova grazia, superar se stesso, e, con occhio e sensi piú alti, accostarsi a piú alte cose, tutte non meno reali e positive, di quelle dell' Inferno e del Purgatorio.

Salendo al cielo, Dante piú non sogna, come piú d' una volta gli era accaduto nel secondo regno, puta, quando venne Lucia a pigliarselo mentre dormiva e sognava, e lo agevolò per la sua via. Lassú solo vede e contempla, contempla e vede, in qualunque forma e imagine gli si presentino beati, angeli e Dio. Sicché anche quando « son di lor vero ombriferi prefazi », la colpa non è delle cose che siano imaginarie, come ne l'avverte Beatrice:

> Non che da sé sien queste cose acerbe,
> ma è difetto della parte tua
> che non hai viste ancor tanto superbe [1].

I beati sono come animali sotto larve che brogliano, ma le larve sono reali come l'animale che vi sta sotto: brogliano, come il seme che si svolge in fiore e il fiore in frutto. Quindi è che noi non possiamo vedere se non un unico paradiso in diverse fasi, dentro e fuori dell'empireo, perchè non c'è un duplicato simultaneo di personaggi, gli uni imagini vicarie o fantasmi degli altri, ma tutti sono reali e identici a se stessi, siccome quelli che lassù hanno il loro seggio, e giú scendono a mostrarsi e far segno, non fantasma, di sé. Né l'uscire dall'empi-

---

[1] *Par.*, XXX, 79-81.

reo pregiudica all'identità loro, perché di nessun personaggio veduto fuor dell'empireo Dante afferma che contemporaneamente sieda lassú, o che, giuntovi lui con Beatrice, non vi sia già tornato. Il Gabriele che discende al cielo delle stelle fisse a girare intorno al lume di Maria non è un Gabriele fantasma, vicario di quel che nell'empireo corteggia l'Augusta del cielo. Gli è perciò che scendono, come poi vi risalgono. Scendono per far segno, non perché le sfere sieno loro sortite; salgono, perché lassú è la sede del loro riposo.

I due paradisi distinti dal Ronzoni per noi non ne formano che un solo, il reale o teologico in due fasi o momenti distinti. Egli ne pone due, l' immaginario o poetico fuor dell'empireo, e il reale o teologico dentro di esso; e con questa contrapposizione intende distruggere la teoria tradizionale dell'unico paradiso, di cui afferma che sarebbe male che « tenesse ancora il campo, perché non si giungerebbe mai a conoscere la mirabile struttura della cantica piú meravigliosa del divino poema »[1].

A noi pare invece che la vecchia teoria la vinca in ciò sulla nuova. È cosa inconcepibile un paradiso dantesco costituito, contrariamente alla concezione degli altri due regni, di due parti eterogenee, l'una imaginaria, l'altra reale, l'una poetica, l'altra teologica. Certo, se per paradiso s'intenda il luogo dove siedono i beati, questo non è che il reale e teologico, e l'altro non può essere che fittizio e poetico. Ma il nodo della questione non sta qui. Sta nel concetto dantesco; se cioè per Dante il Paradiso fuor dell'empireo nella sua poetica finzione sia meno reale del teologico, e non abbia nella sua mobilità un fondamento reale e teologico, e non puramente imaginario e poetico. Insomma noi sosteniamo che nella forma ambedue i paradisi sono poetici, nel fondamento

[1] In *Fanfulla della Domenica*, 14 febbraio 1909.

però, come si dirà piú avanti, ambedue teologici e reali, perché il fondamento dell'uno è che i beati avranno sede davanti al trono di Dio o nell'empireo, e dell'altro, che i beati, anime ed angeli, potranno uscirne per una ragione o per l'altra senza perdere la loro felicità.

La chiave dunque della spiegazione de' due paradisi non è la pura allegoria fondata nella distinzione dei gradi contemplativi, come vuole il Ronzoni e ammette anche il Proto nel suo ponderato studio sul Paradiso.[1] La contemplazione dantesca non cade sopra cose imaginarie, ma reali. Le luci dei beati e degli angeli fuori dell'empireo non dipendono o sono proiettate dall'imaginazione di Dante o dalla forma della sua contemplazione, bensì la sua contemplazione s'informa e dipende dalla varietà luminosa e reale in che si svolge l'apparizione dei beati e degli angeli. Questi, alla vista di Dante, tanto realmente agiscono quanto i dannati e l'anime purganti. Cosí, a parer nostro, si capisce benissimo la mirabile struttura del Paradiso dantesco. Poiché però oggetto e contemplazione si rispondono, noi non abbiamo difficoltà ad ammettere le buone considerazioni che sopra i due Paradisi vi fanno il Ronzoni, il Filomusi-Guelfi e specialmente il Proto, distinguendo la visione dantesca, secondo i principii dall'Aquinate applicati al terzo cielo di San Paolo: principii che tuttavia comportano non un Paradiso imaginario, come vuole il Ronzoni, ma, come sostiene anche il Proto, vero e reale, a quel modo che, secondo s'è detto, fu quel dell'Apostolo.

San Tommaso infatti distinguendo i tre cieli di San Paolo fa una duplice considerazione, l'una intendendo i cieli in significato corporeo o secondo ciò che è *infra animam*, l'altra in senso di contemplazione o secondo

[1] *Giornale dantesco*, XVIII (1910), p. 19.

ciò che è *in anima* e *supra animam*. Nel primo senso il terzo cielo veduto da Paolo sarebbe l'empireo, terzo rispetto ai due cieli inferiori, il sidereo e l'aereo, o piuttosto terzo rispetto al cielo sidereo e acqueo detto anche cristallino. « Et dicitur, soggiunge, raptus ad tertium caelum, non quia raptus sit *ad videndum similitudinem alicujus rei corporeae*, sed propter hoc quod locus ille est contemplationis beatorum ».[1] Analogamente i cieli danteschi comprendono i tre cieli di Paolo; solo, il primo cielo inchiude in sé, oltre il sidereo, anche il planetario, cioè si estende fino a inchiudere l'ottava sfera, vale a dire, per tutte le sedi, come si vedrà, della glorificazione umana.

Da un altro aspetto per terzo cielo si può intendere *aliqua visio supermundana ;* « et sic caelum debemus dicere aliquam altitudinem cognitionis quae excedit naturalem cognitionem humanam »[2]. E poiché, continua l'Aquinate, seguendo Sant'Agostino, triplice è la visione, *corporale*, per cui si vedono e conoscono i corpi, *spirituale o imaginaria* per cui si vedono le parvenze dei corpi, e *intellettuale*, per cui si conoscono le nature delle cose in se stesse; dove queste tre specie di visioni avvengano secondo l'ordine naturale, cioè di veder cose sensibili, d'imaginare cose già vedute e di intendere usando dei fantasmi, non possono dirsi cielo; ma solo allora ciascuna di esse può cosí chiamarsi, quando eccede la natural facoltà dell'umana cognizione. Quindi se cogli occhi corporali vedi una cosa sopra l'ordine di natura, sei rapito al primo cielo, come accadde a Baldassarre che vide la famosa mano scrivere sulla parete. Se invece sei elevato a conoscere alcuna cosa in modo soprannaturale con lo spirito e con l'imaginazione, come fece Isaìa nella sua

---

[1] II-II, quaest 175, a. 3 ad 4; *Comm. II Cor.*, 12, l. 1.
[2] Loc. citati.

profezia, Pietro quando vide il lenzuolo pieno di bestie, e Giovanni nell'Apocalisse, sei rapito al secondo cielo. Se infine alcuno arrivasse non per via sensibile né per fantasmi, a vedere le stesse nature intelligibili, nude e pure, come le vedono gli angeli e l'anima separata, questi sarebbe elevato al terzo cielo.[1] Tale fu il rapimento di Paolo, secondo l'Aquinate.

Queste tre forme di visione sono bellamente dal Filomusi Guelfi e dal Proto applicate al Paradiso dantesco. Per ambedue la visione corporale sarebbe quella de' cieli inferiori, fino al sidereo; l'intellettuale, dell'empireo. La imaginaria invece pel Filomusi accadrebbe nel cielo cristallino o primo mobile, dove appaiono le schiere angeliche, mentre pel Proto fin là si estenderebbe la corporale, e solo all'ingresso dell'empireo, nell'apparizione della riviera di luce sarebbe da vedere la imaginaria.[2] Contro il Filomusi Guelfi si può notare che Dante vede, nel cielo cristallino, quello che già vi avevan visto, cosí Gregorio Magno, che arrivato al cielo rise di sé, accortosi del suo errore intorno all'ordine degli angeli, come Paolo stesso, che, secondo l'Aquinate, fu rapito al vero cielo e discoperse a Dionigi *tanto segreto ver*, dice Beatrice, *con altro assai del ver di questi giri*, perchè *il vide qua su, in questo cielo*.[3]

È dunque visione di cose reali, come fu quella di Paolo, non imaginaria. Quanto al luogo di questa visione si può quindi andar d'accordo col Proto; solo noi discutiamo sul modo di spiegare e applicar la visione imaginaria tomistica all'oggetto della visione dantesca. Pel Proto il fiume, li topazi e il rider dell'erbe è una

---

[1] *Comm. II Cor.*, l. c. Cfr. Sant'Agostino, *De Genesi ad litt.*, l. XII, 7-12, 29.

[2] *Giornale dantesco*, XVIII, p. 83, 90; L. Filomusi-Guelfi, *Studî su Dante*; Città di Castello, Lapi, 1908, p. 155.

[3] *Par.*, XXVIII, 133-139.

imagine, una « *semplice similitudine*, a dare ad intendere la vista delle due corti del cielo, nella loro opera vicendevole ». Quindi la visione di Dante cessa di essere corporale e vede « cose divine con vista interiore e nella luce incorporale ». A noi non pare che ciò s'accordi coll'espressione della Commedia. È vero che Dante uscito del maggior corpo al ciel ch'è pura luce, parla di *luce intellettual piena d'amore*, ma questa spetta all'intelletto, non alla fantasia. Chi dunque volesse far forza sulla parola, dovrebbe escludere dall'empireo ogni visione puramente imaginaria, di vista interiore e di luce imaginariamente incorporea, perché la luce imaginaria non è l'intellettuale. Non si può quindi citare nel senso soggettivo la teoria di Sant'Agostino e dell'Aquinate, né San Giovanni che vede il fiume d'acqua viva nella sua visione apocalittica, perché, sebbene Dante siasi ispirato a San Giovanni per l'imagine della riviera, l'ebbe però, facendola sua, modificata e trasportata al reale, e al piano, per dir così, fisico ed oggettivo. Ond'è che, mentre la teoria della visione imaginaria non esige se non imagini interne, il poeta, continuando il suo solito modo di dire, ragiona sempre anche quanto al lume in forma di riviera come di cosa veduta fuori di sé, ed ha bisogno di rafforzare continuamente la vista esterna per sostenerne il crescente fulgore e il suo variare e aprirsi in nuova forma. Dante non è, come vorrebbe il Proto, *nihil videns oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuens ;* altrimenti non si capirebbe piú il suo trattare con Beatrice e ragionare con lei di ciò che gli sta davanti, non come di fantasmi, ma di cose che ambo vedono, seppure non si volesse dire che ciò che vede Beatrice sta non fuori, ma nella fantasia del discepolo; nel qual caso non sarebbe necessario a lui di rafforzare la vista esterna, ma di avvivar la forza della fantasia interna per vedere il mirabile fiume.

Certo, s'è già ricordato piú volte, tutti i tre regni danteschi con tutte le loro scene sono finzioni imaginarie, ma questo non ispiega il modo onde Dante imagina d'agire nella sua concezione e finzione. Nel paradiso, già s'è detto, il poeta non imagina più di sognare; i gradi della sua visione rispondono solo ai gradi della realtà. E però pare che il Proto scorga quel che non è, quando vede il verace carattere della visione imaginaria nel fiume, nei topazii e nel rider dell'erbe, perché Dante li chiama « di lor vero ombriferi prefazii », quasiché gli ombriferi prefazii non fossero reali, ma imaginarii e solo veduti nella imaginativa. Dante, a correggere questo falso intelletto, fa soggiungere subito, nei versi seguenti, alla sua guida:

> Non che da sé sien queste cose acerbe;
> ma è difetto dalla parte tua,
> che non hai viste ancor tanto superbe.[1]

Dunque le cose sono mature da sé, sono reali, al par di tutte le cose già vedute; solo l'alunno non ha, per dir cosí, occhi e occhiali da vederle nella loro maturità. Le vede, dopo rafforzata la vista nell'onda, anch'essa non imaginaria, ma reale, se l'effetto del meglio vedere dev'essere reale e non imaginario. Quando vede cambiarsi in maggior fede li fiori e le faville,

> come gente stata sotto larve,
> che pare altro che prima, se si sveste
> la sembianza non sua in che disparve,

non vuol già dire che alla visione soggettiva imaginaria sia successa la intellettuale o reale, come se passasse da un sogno alla realtà, ma vuol farci intendere che sotto i suoi occhi corporali, le medesime cose si

---

[1] *Par.*, XXX, 79-81.

svestivano delle loro larve, e apparivano quali erano. I fiori e le faville in Paradiso si cambiano a rovescio di quel in che si trasformano i ladri nell' Inferno; questi mutano e celano la figura d' uomo, quelli la riprendono o manifestano. I fiori e le faville paiono altro che prima, ma, svestite le sembianze non sue, appaiono i medesimi di prima, vale a dire si palesano le cose da sé non acerbe ch'erano, cioè appunto ambo le corti del cielo, dianzi nascose sotto larve, ora manifeste.

L'essere prima sotto larve e poi manifeste non nuoce alla realtà delle due corti; solo dimostra la facoltà che hanno di farsi vedere a lor talento, sotto diversa spoglia, per contemperarsi alla battaglia dei deboli cigli di Dante, con un segno di sé, sebbene sempre piú e piú alto e luminoso, proporzionato però sempre alla vista di lui. In ciò sta la differenza fra la visione di Dante e quella di San Pietro e di San Giovanni, che le bestie o gli animali visti da loro non erano come gente stata sotto larve, ma pure larve e similitudini di cose intelligibili e reali. Invece il lume in forma di riviera visto da Dante, è visione reale del medesimo genere di quello de' cieli inferiori, per lineamenti dissimile, ma di contenuto non diverso, reale come la croce apparsa in Marte, come le trasformazioni dell'aquila di Giove, e come la scala di Saturno.

Quindi è che la visione imaginaria, nel caso di Dante, va spiegata non soggettivamente, ma oggettivamente nel senso di imagine o similitudine, sostentata dalla cosa stessa, come si dirà a suo luogo. Del resto, quando per visione imaginaria voglia intendersi l'apparenza esterna della cosa reale, non peranco visibile in sé stessa direttamente, c'è modo d'avvicinarci un po' al Filomusi Guelfi e al Proto, e d'ammettere in Dante la triplice visione, corporale, imaginaria e intellettuale.

I tre cieli danteschi, piú che nella forma di visione, sono fondati nell'ordine delle cose conoscibili, che è il secondo senso che San Tommaso dà nella visione sopramondana: « ut primum caelum dicatur cognitio caelestium corporum; secundum cognitio caelestium spirituum; tertium cognitio ipsius Dei ».[1] Intesa cosí la triforme visione, risponde ottimamente al concetto dantesco. Il poeta infatti nella sua ascensione viene ad acquistare le tre cognizioni, dei corpi, degli spiriti e di Dio, comprendendo nella cognizione dei corpi celesti tutto quello che vi incontra, cioè anche le anime beate coi loro involucri luminosi. Per tal modo le tre visioni si distinguono giusta il loro termine, beati, angeli, e Dio; i tre oggetti, come piú sopra s'è detto, in cui la teologia cattolica assomma tutto il paradiso, a magnificare i quali tutta è volta la terza cantica. Glorificazione umana, glorificazione angelica, e glorificazione divina: ecco dunque la vasta materia e insieme tutta la concezione del Paradiso dantesco.

---

[1] II-II, quaest. 175, a. 3 ad 4.

CAPITOLO II.

I fondamenti scientifici

§ 1. Sito del paradiso celeste secondo il Medio Evo. — § 2. Sdoppiamento del paradiso dantesco, e sua unità. Ragione teologica. Il segno dei beati. — § 3. Realtà presunta delle apparizioni dei beati. Loro scopo. La sentenza di Platone nel Timeo. — § 4. Il segno luminoso. Luce e aspetti dei beati. I corpi assunti dagli spiriti.

I.

Ma dov'è il paradiso? La Chiesa nulla ha definito e varie sono le sentenze de' padri e de' teologi fondate piú o meno sui pochi cenni della Bibbia,[1] e sull'astronomia antica. Cielo, seno d'Abramo, luogo di quiete, paradiso son tutti nomi del soggiorno dell'eterna beatitudine. Per alcuni padri, scrive il Muratori, Paradiso è il regno de' cieli o almeno un sito nella regione de' cieli; e v'ha taluni che lo pongono perfino sotterra.[2]

[1] Vedi il bel libro di G. SCHIAPPARELLI, *L'astronomia nell'antico testamento*; Milano, Hoepli, 1903, C. II e III.

[2] L. MURATORI (*op. cit.*, cap. 12) riferisce quest'epigramma di San Paolino da Nola sopra San Claro, prete di Tours:

Sed quia tu non hac, qua corpus, sede teneris
Qui meritis Superis Spiritus involitas;

Certamente è un luogo, e luogo materiale, perché deve contenere non solo anime, ma anime unite a' corpi e già contiene Cristo e la Vergine. La Scrittura ce lo rappresenta come un luogo speciale, limitato e fisso e d'ineffabile bellezza. Comunque si nomini, ivi avvenne la creazione degli angeli, e di là, per non esser stati fedeli dopo il primo istante di loro vita, caddero quelli che divennero poi demoni.[1] L'empireo o parte piú alta de' cieli, osserva San Tommaso, non fu posto che sull'autorità di Strabone, Beda e San Basilio;[2] e fu comunemente ammesso da' teologi. Perché è di fede che esista un cielo, ove son ricevute, dopo morte, le anime de' giusti, come è chiaro da' Simboli e dalla Scrittura, ma non è dogma cattolico esser desso quel cielo che si chiama empireo.

Ad ogni modo fu sempre ritenuto, scrive il Gruneisen, «che il *cielo intellettuale* dimora dei santi, fosse quello che trovasi al disopra del mondo cosmico, *intelligibile*».[3] Onde scrive San Gregorio Nisseno: «Firmamentum, quod vocatum est caelum, terminus est rerum quae sensibus comprehenduntur; quod ultra illum terminum est, id res illae quae mente percipiuntur, excipiunt, in quibus nec species est, nec magnitudo, nec situs in loco, *nec intervalli mensura*, nec co-

---

Sive patrum sinibus recubas, dominive sub ara
Conderis, aut sacro pasceris in nemore:
Qualibet in regione poli situs, aut paradisi,
Clare, sub aeterna pace beatus agis.

[1] Cfr. San Tommaso, I, quaest. 61, a. 4; quaest. 62, a. 1.

[2] I, quaest. 66, a. 3.

[3] *Studî iconografici comparativi sulle pitture medievali romane. Il cielo nella concezione religiosa ed artistica dell'alto medioevo* in *Arch. della Soc. Rom. di Storia patria,* vol. 29 (1906), p. 449.

lor, nec figura, nec quantitas, nec quidquam aliud eorum quae sub caelo cernuntur ».[1] Questo sarebbe il cielo dei cieli, il cielo di Dio; distinto dal cielo dell'aria, e dall'intermedio delle stelle erranti; e fino ad esso salí, come s'è detto, Paolo.[2] L'empireo di Dante, sebbene giusta il concetto tomistico sia corporale, ritrae però anche dell'intellettuale, quasi fosse un connubio della concezione occidentale della Scolastica, e della orientale al tutto astratta di Gregorio Nisseno. Esso, si dice nel *Convivio*, « è lo *luogo* degli spiriti beati, secondo che la Santa Chiesa vuole che non può dire menzogna ».[3] D'altra parte non sembra piú aver l'aspetto di luogo, ma è il ciel ch'è pura luce

luce intellettual piena d'amore.[4]

Onde viene esclusa, per usar la parola del Nisseno, ogni *intervalli mensura*, poiché

presso e lontano lí né pon' né leva;
chè dove Dio senza mezzo governa
la legge natural nulla rileva.[5]

Certo la cosmografia ed astronomia medievale, che poneva il paradiso di là da' confini del mondo e del convesso azzurro del firmamento, volta profonda e trapunta di fulgidissimi chiodi, era scienza piú siste-

---

[1] MIGNE, *P. G.*, 44, 82. È citato dal Gruneisen, ibid.

[2] « Relicto enim aere, superatoque medio illo spatio in quo errantium stellarum orbes versantur, summum aetheriorum finium ambitum transcendit et ad *firmam illam, quae sola mente percipitur*, naturam perveniens, paradisi vidit pulcritudinem et audivit ea quae humana natura non loquitur ». GREGORIO NISSENO: MIGNE, *P. G.*, 44, 122.

[3] *Conv.*, II, 4.

[4] *Par.*, XXX, 40.

[5] *Ivi*, v. 120-123.

matica che vera, la quale, sebbene accettata, non appagava però al tutto l'intelletto de' piú acuti pensatori, com'era l'Aquinate.[1] Oggidí che il sol di Dante, per usar la frase dello Zanella, disparve co' cieli di cristallo, l'osservazione e il telescopio varca oltre il luminoso arco dell'empiro, e s'affissa in altri mondi maggiori del nostro, per numero incalcolabili, per posizione e distanza fuggenti da tutte le parti ne' piú profondi meati dello spazio. Ai raggi del vero, rivelatoci da Copernico e Galileo, da Keplero e Newton il Paradiso dantesco non è piú possibile e perde, con la scala de' cieli, l'unità di scena e di pensiero, cui tanto giovava e favoriva il sistema tolemaico. Ma l'idea perdura, e il soggiorno negli astri e ne' pianeti, ne' cieli nuovi o nella terra nuova non è peranco cosa vieta o aliena dal concetto della felicità de' beati.[2]

Figlio del Medio Evo, l'Alighieri restò fisso al suo

---

[1] San Tommaso (*Comm. De Coelo et Mundo*, II, l. 17) scrive degli argomenti cosmografici d' Aristotele: « Illorum tamen (astrologorum) suppositiones quas adinvenerunt non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras: quia *forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur*. Aristoteles tamen utitur hujusmodi suppositionibus quantum ad qualitatem motuum tanquam veris ». E ciò ribadisce nella Somma (I, quaest. 32, a. 1 ad. 2): « In astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent ».

[2] Cfr. Bougaud, *Le christianisme et les temps présents;* Paris, Poussielgue, 1902, to. V, p. 295 e segg.

P. I. Pession, *Considérations théologiques sur le Paradis considéré principalement comme lieu;* Aoste, 1902, p. 100 e segg.

cielo stellato, e, non sospettandone il fragile e caduco fondamento, fece dei suoi involucri concentrici il teatro immenso della gloria umana, angelica e divina.

II.

Fu già osservato coi dantisti che il Paradiso dantesco sembra sdoppiarsi sotto due forme secondo che si considera negli astri o nella rosa.[1] Nella rosa Dante rivede in forma propria l'anime de' beati, Cristo, Maria, gli angeli e Dio da lui già veduti negli astri sott'altra parvenza. L'empireo è la vera sede de' beati; gli altri cieli il loro soggiorno passeggiero. Codesto duplice paradiso nella varietà e ne' moti delle sue parti e figurazioni nasconde il più originale ed alto concetto dantesco, che noi ci studieremo di indagare sotto il velo della poesia. « Non che si debba pensare, osserva assai bene il Parodi, a due Paradisi diversi, uno poetico, l'altro reale ... Nel poema di Dante tutto è mirabilmente organico, e due Paradisi diversi sarebbero un inutile duplicato e una brutta sconnessione. Si corrispondono, ma l'uno possiamo intenderlo e classificarlo razionalmente, l'altro no. L'uno è il Paradiso spiegato dalla scienza pei suoi fini anche pratici, e l'altro è quello intuito dall'anima esaltata, per speciale grazia di Dio, sopra se stessa, e in fin de' conti rappresenta anche per la nostra fantasia la sintesi e il coronamento del primo ».[2]

La ragione di questo duplice aspetto ci è data nella risposta di Beatrice al dubbio di Dante nato dall'incon-

---

[1] Cfr. N. Zingarelli, *op. cit.*, p. 585; D. Ronzoni, *Minerva Oscurata*, p. 243 — *I fondamenti dell'ordinamento morale della D. C.;* Monza, Artigianelli, 1906, p. 96.

[2] Parodi in *Bullet. d. Soc. Dant. Ital.*, N. S., XV, (1908), p. 189-190.

trar l'avanguardia dei beati nella Luna, donde seguiva «parer tornarsi l'anime alle stelle, secondo la sentenza di Platone». Beatrice a spiegargli il perché del fatto, gli dice:

> De' Serafin colui che piú s'india,
> Moisé, Samuello e quel Giovanni,
> qual prender vuoli, io dico, non Maria,
> non hanno in altro cielo i loro scanni
> che quegli spirti che mo t'appariro,
> né hanno all'esser lor piú o meno anni.
> Ma tutti fanno bello il primo giro,
> e differentemente han dolce vita
> per sentir piú e men l'eterno spiro.
> Qui si mostraron, non perché sortita
> sia questa spera lor; ma per far segno
> della celestial c'ha men salita.[1]

Dunque in un unico cielo di felicità stanno Maria, i giusti del vecchio e del nuovo Testamento (*Moisé, Sa-*

---

[1] *Par.* IV, 28-39. — Nell' ultimo verso parecchi codici importanti hanno *spiritual* invece di *celestial*; come chiarì il Ronzoni (*I fondamenti dell'ordinamento morale della D. C. ed una variante nel Canto IV del Paradiso;* Monza, 1906, p. 113 e segg.). Il Parodi accetta tal variante (*Fanfulla della Domenica*, 5 dicembre 1908, e *Bull. d. Soc. Dant. It.*, N. S., XV, 1908, p. 191). Invece il Filomusi-Guelfi la dice inaccettabile (*Giornale dantesco*, XVII, 1909, p. 28). All' illustre direttore del *Bullettino* la lezione *spiritual*, par « sicura e di grande vantaggio per l'esegesi del Paradiso ». Il senso però, a mio avviso, non sembra molto diverso da quello di *celestial;* parola che, a differenza di *spiritual* in quel posto non ricanta il suono *spiro* e *spera* de tre versi precedenti. Del resto non nego che non si possa accettare anche quella lezione, perché Dante stesso afferma nell' empireo, per bocca di Bernardo,

> che dall'infima lacuna
> dell'universo insin qui ha vedute
> le *vite spiritali* ad una ad una,

muel, *Giovanni*), gli angeli (*Serafini*) e l'anime beate (*quegli spirti*); ma essi hanno pure un altro cielo, ove *appaiono*, ove *si mostrano*, che non è però la lor propria sede. Quivi è il teatro di speciali manifestazioni; nell'empireo invece sono riuniti gli scanni di loro eterna pace. Nelle singole sfere è la forma particolare, nell'ultima invece *la forma general del paradiso*.[1]

Il Ronzoni appella l'empireo paradiso reale e teologico, e quel delle sfere imaginario e poetico, formatosi prodigiosamente per istruzione del mistico pellegrino. Il concetto, come notò anche il Parodi, è forse migliore dell'espressione. Ma neppure il vasto anfiteatro dell'empireo dantesco, dove, per usar la frase del Monsabré, ciascuno rimane inchiodato al suo luogo, estatico nella contemplazione di Dio, è la realtà del vero cielo teologico, sibbene è la rappresentazione fantastica della realtà, la proiezione, per dir cosí, esterna del nostro interno modo di concepire ciò che sarebbe il paradiso reale.[2]

Sicché i due Paradisi sono ambedue imaginarî e poetici, foggiati ad esprimere diversi momenti della realtà della beatitudine, secondoché vien considerata nell'empireo come sede stabile de' beati ovvero negli

---

dove qualche codice pone anche *spirituali*. E per *vite spiritali ad una ad una* non si può intendere che Dante abbia visto dall'inferno all'empireo tutte e singole le anime, ma solo quelle che gli furon mostrate, cioè « pur l'anime che son di fama note » (*Par.*, XVII, 133), nelle quali ad una ad una si manifestavano le varie vite spirituali, o i singoli stati spirituali posseduti in vita, secondo la graduale loro diversità collocati nei tre regni.

[1] *Par.*, XXXI, 52.

[2] Cfr. P. Monsabré, *Esposizione del Dogma Cattolico*; confer. 100: *L'altro mondo, il cielo*. Traduz. di Mons. Bonomelli, Torino, 1902, p. 151.

altri cieli come luogo di loro diporto fuggevole ed elettivo. « Ogni dove, dice il poeta, in cielo è paradiso, e sí la grazia del sommo Ben d'un modo non vi piove ».[1]

Ad ogni modo però l'uno e l'altro paradiso risponde ad un sostrato teologico reale, ch'è tutta la ragione della concezione dantesca. A penetrar nel cui artifizio vuolsi anzitutto osservare che i due paradisi sono una doppia visione complessiva dei beati e degli angeli, e di Dio; l'una, de' beati nel ciel delle stelle fisse, e degli angeli e di Dio nel primo mobile, l'altra di tutti insieme nella candida rosa. E quanto ai beati, la prima visione ha due fasi, perché appaiono prima nel proprio pianeta separatamente e poi raccolti tutti nel cielo stellato.

Un'altra osservazione. Nell'empireo Dante vede i beati quali figureranno col corpo; ma nelle sfere nessun beato o angelo appare piú nella propria natural figura, o solo per riverbero nel primo cielo. Del resto tutto è luce, fiammelle, splendori, fulgori, tantoché nel ciel della Luna i lievi lineamenti degli aspetti umani son per la luce sí trasmutati da' primi concetti, che a Dante riesce difficile sulle prime il raffigurare pur le persone note.[2] Tali parvenze tuttavia, nel pensiero del poeta, non sono fantasmi; ed egli si fa dire da Beatrice:

Vere sustanzie son ciò che tu vedi,

perché « dentro a' lumi sante creature » volitano, cantano, danzano, e fan mille segni di gioia.[3]

Sott'altro aspetto e involucro son dunque veramente presenti al poeta ne' varii cieli l'anime de' beati e trattano con lui. A lui quivi si mostrano, ma non è loro

---

1 *Par.*, III, 88-90.
2 *Par.*, III, 58-63.
3 *Par.*, III, 29; XVIII, 73; XXVI, 97-102.

propriamente sortita quella sfera. Né l'esser «rilegate»,[1] per usar la parola di Beatrice, per manco di voto nel cielo della Luna alcune anime, avviene per un vincolo coattivo, che le obblighi a quel pianeta, ma basta la conformità del loro volere con quel di Dio e il tenersi dentro alla divina voglia. Sicché i beati, per far segno de' loro diversi gradi di beatutidine liberamente e spontaneamente, quasi tra loro si distribuissero i pianeti secondo la scala de' loro meriti, s'accordano a far le loro apparizioni in quel pianeta che risponde al loro grado. «Le visioni, dice bene il Parodi, che Dante ha nelle sfere non sono, per cosí dire, che proiezioni dimostrative e perciò umanizzate della inaccessibile verità dell' empireo che solo può essere intravveduta intuitivamente nel supremo sforzo dell'estasi contemplativa».[2]

Il voler de' beati, cui ne' diversi cieli Iddio «cerne», s'accorda e s' immedesima col voler di Dio, sicché il luogo della loro apparizione è insieme voluto ed eletto da Dio e dalle anime.[3]

Questa uniformità del voler delle anime con quel di Dio spiega la sconcordanza che sembra essere tra l'affermar che fa Beatrice la relegazione degli spiriti defi-

---

[1] *Par.*, III, 30.

[2] In *Fanfulla della Domenica*, 5 dicembre 1908, (n. 49). Il Parodi dà solo un valore simbolico alle apparizioni fuor dell' empireo, e il Sappa, nella critica che fa alla sentenza del Parodi e del Ronzoni (*Fanfulla della Domenica*, 12, marzo 1909, n. 11) dice che «nei nove cieli sottostanti non abbiamo che una preparazione al medesimo (unico e vero Paradiso della Rosa celeste), un acconto, per dir cosí, del Regno Santo, acciocché fosse piú accessibile alla mente umana». Ma oltre questo valore simbolico e preparativo, c'è l'altro su cui quello s'appoggia, ch'è la manifestazione reale di un positivo privilegio delle anime beate e degli angeli, di poter cioè uscire a lor piacere dalla sede dell'empireo, come dicemmo nel testo.

[3] *Par.*, III, 70-87.

cienti nel ciel della Luna, e il suo asserire poco dopo che questa sfera non è loro sortita.[1] Né Piccarda o Beatrice parlano di relegazione «perché vogliono che Dante in quel punto ritenga cosí», come crede lo Scarano.[2] Ciò, oltreché non è richiesto dall'esigenza drammatica, sarebbe assai sconveniente alla rettitudine e veracità propria de' beati. E nel fatto il poeta non attribuisce la cagione del suo dubbio sulla sede delle anime all'opinione erronea volutagli imporre da Beatrice, sibbene alla sentenza di Platone che parea trovar in quelle apparizioni una conferma. Ma la ragione di quelle apparizioni non istà nella teoria del Timeo, ma nella volontà di Dio in cui è la pace dell'anime, le quali fanno del suo volere il proprio, conformando l'elezione della propria sede dell'apparire al voler di Colui che li cerne di soglia in soglia e vuol per grazia che cosí appaiano al poeta. Fuor di questo, la loro breve relegazione tien sí poco del domicilio coatto che dopo l'apparizione a Dante svaniscono subito ed egli le rivede poi nel cielo stellato.

Frattanto però dalla visione dei beati ne' varî pianeti il mistico pellegrino argomenta la graduale beatititudine, di che essi fruiscono nell'empireo, contemplando la divina essenza, per cui

> differentemente han dolce vita
> per sentir piú o men l'eterno spiro.

Gli spiriti quindi che appaiono a Dante nella sfera piú bassa appaiono lí per far segno

> della celestial c'ha men salita,[3]

cioè del loro grado inferiore di merito e di gloria.

---

[1] *Par.*, III, 30; IV, 37-38.
[2] N. Scarano, *Saggi danteschi*; Livorno, Giusti, 1905, p. 48.
[3] *Par.*, IV, 39.

III.

Ma in che modo avvengono coteste apparizioni? È pretto ludibrio della vista di Dante, ovvero è qualcosa di obbiettivo e realmente estrinseco, come sarebbe un fisico apparimento di un santo o di un angelo? Già il poeta ci ha detto essere « vere sustanzie » ciò che egli vede. Onde conviene ammettere che realmente, sebbene sott'altra forma, gli appaiono i personaggi, con cui ragiona e tratta, e che qualcosa di obbiettivamente fisico sia da pensare gli si offra allo sguardo. Egli dunque, sotto la finzione poetica dell'apparizione, ammette la possibilità di vere apparizioni soprannaturali, e nel suo Paradiso intende di contemplar cogli occhi corporali manifestazioni luminose di alcune anime beate per dispensazione divina cosí operanti. È un prodigio, come molti altri, che il poeta imagina avvenuto a proprio vantaggio, escogitato giusta la sentenza dell'Aquinate, che cioè le anime de' santi, sempre concordi colla divina giustizia e misericordia, secondo che questa esige e dispone, s'ingeriscono nelle cose e nella salute de' viventi anche con personali apparizioni.[1] E grazie, miracoli, intreccio prodigioso e straordinario di soprasensibile e soprannaturale, sono appunto il corteo del mistico viaggio dantesco pe' tre regni dell'oltremondo, voluto ed ordinato in pro del poeta e del mondo che mal vive.

Le apparizioni dunque de' beati sono *segni fatti* della lor gloria, in quanto codesti miracoli, come spiega l'Angelico, tendono alla manifestazione di qualcosa di so-

---

[1] I, quaest. 89, a. 8 et ad 2.

prannaturale.[1] Segno infatti, secondo la famosa definizione di Sant'Agostino, è ciò che oltre la propria imagine offerta a' sensi ci fa conoscere qualche altra cosa.[2] Orbene gli effetti intelligibili, soprasensibili e soprannaturali, nota l'Aquinate, non han ragione di segno se non in quanto son manifestati per alcuni segni sensibili.[3]

> Così parlar conviensi al vostro ingegno
> però che solo da sensato apprende
> ciò che fa poscia d'intelletto degno.
> Per questo la Scrittura condiscende
> a vostra facultate e piedi e mano
> attribuisce a Dio ed altro intende;
> e Santa Chiesa con aspetto umano
> Gabriel e Michel vi rappresenta
> e l'altro che Tobia rifece sano.[4]

In questi versi l'Alighieri altro non fa che esporre la dottrina tomistica,[5] a cui ricorre anche pel *De vulgari eloquentia*, quando tratta della necessità della parola per le relazioni umane. « Nec per spiritualem speculationem, ut angelum, alterum alterum introire contingit, cum grossitie atque opacitate mortalis corporis humanus spiritus sit obtentus. Oportuit ergo genus humanum ad

---

[1] II-II, quaest. 178, a. 1 ad 3.

[2] *De doctr. christiana*, l. II, c. 1.

[3] « Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius, nisi in quantum sunt per aliud manifestati, id est per aliqua sensibilia. Et inde est quod primo et principaliter dicuntur signa quae sensibus offeruntur, sicut Augustinus dicit in lib. II de Doct. Christ., ubi dicit quod *signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire.* Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa ». III, quaest. 60, a. 4 ad 1.

[4] *Par.*, IV, 40-48.

[5] I, quaest. 1 a. 9; quaest. 60, a. 4.

communicandum inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere; quia, cum de ratione accipere habeat et in rationem portare, rationale esse oportuit; cumque de una ratione in aliam nihil deferri possit nisi per medium sensuale, sensuale esse oportuit; quare si tantum rationale esset, pertransire non posset; si tantum sensuale, nec a ratione accipere nec in rationem deponere potuisset ».[1]

Una nuova forma di loquela son dunque le apparizioni dell'anime nelle diverse sfere: sono segni sensibili della loro vita spirituale e senza cotali segni noi viventi, avverte il poeta, nulla potremmo intendere dell'ordine e della gloria de' beati, degli angeli, di Dio. Quelle forme sensibili, assunte dagli spiriti, non denotano già il materialismo o l'antropomorfismo delle anime, degli angeli o di Dio, ma solo sodisfanno all'esigenza del nostro ingegno che « solo da sensato apprende ciò che fa poscia d'intelletto degno ».

Le apparizioni degli esseri spirituali, sono loro imagini, ma assai diverse, nella finzione dantesca, da quelle che ci figuriamo noi stessi, quando fabbrichiamo e componiamo, scemiamo e accresciamo i nostri fantasmi o le espressioni fantastiche corporali e antropomorfiche per fissar la nostra mente nel concetto di cose soprasensibili e divine. In questo caso le imagini sono parto della nostra fantasia; nell'altro delle apparizioni, le imagini risultano come effetti dell'apprensione esterna de' nostri sensi in relazione coll'oggetto o forma assunta dalle « vere sustanzie » spirituali. Ivi il segno è fatto da noi; qui invece da altri, per manifestar i gradi della beatitudine. Per questo il poeta ci presenta le apparizioni de' beati a mo' di esperienze *sensate*, cioè

---

[1] *De vulg. eloq.*, I, 3.

sensibilmente percepite di fatto, per supposizione poetica, s' intende, fondata sulla possibile realtà, non per esperienza diretta e positiva del poeta, che in questo caso «sotto bella menzogna» nasconde non il vero, ma il verosimile, cioè cose non accadute, ma che potevano accadere.[1]

Sono i beati stessi che fanno quel segno, di sé, e del grado di lor beatitudine, con la discesa nelle varie sfere graduata, graziosa e temporaneamente passeggiera, non naturale e permanente, come avverrebbe se fosse vera la sentenza di Platone «parer tornarsi l'anime alle stelle». Onde l'Alighieri soggiugne:

> Quel che Timeo dell'anime argomenta
> non è simile a ciò che qui si vede,
> però che, come dice, par che senta.
> Dice che l'alma alla sua stella riede,
> credendo quella quindi esser decisa,
> quando natura per forma la diede.[2]

La differenza che corre tra il sistema di Platone e il concetto dantesco, a detta del poeta stesso, consiste in ciò che per Dante la connesssione dell'anime con la

---

[1] Cfr. *Convivio*, II, 1.

[2] *Par.*, IV, 49-54. I dantisti generalmente ammettono che Dante conoscesse nella traduzione di Calcidio il *Timeo* di Platone (cf. E. Moore, *Studies in Dante*; Oxford, 1896, I, p. 157. — P. Toynbee, *Dante Studies and Researches*; London, 1902, p. 54 in nota. — G. Fraccaroli, *Il Timeo tradotto*; Torino, Bocca, 1906, Appendice, p. 390). Altri, come il Casini, e lo stesso Toynbee (*Dictionary of proper names and notable matters in the Works of Dante*; Oxford, 1898 alla voce *Timeo*) credono più probabile che Dante conoscesse la dottrina del *Timeo* per mezzo dell'Aquinate, di Sant'Agostino e d'altri. Ci fa meraviglia che nessuno di questi dotti richiami il *Timoeus*, lungo frammento della traduzione di Cicerone del medesimo libro platonico, ove con latino più chiaro e intelligibile che non quello oscuro

loro stella si riduce quasi solo all'apparizione che ivi fanno, cioè « a ciò che qui si vede »; laddove per Platone tra le stelle e le anime corre stretto legame d'origine e di ritorno. Se alle stelle, per cagion d'origine, non le anime, ma solo tornasse « l'onor dell' influenza e il biasmo », è il caso pel poeta cristiano d'accordarsi col pagano filosofo, almeno in parte, « in alcun vero », se non in tutta la verità, nell'ambito della quale, come si dirà piú avanti, oltre l'influsso de' pianeti e delle stelle, è contenuta anche l'indipendenza della libertà umana e la gratuità della grazia divina.

IV.

L'apparizione passeggiera de' beati ne' vari pianeti fa segno della loro proporzionale beatitudine. Qui se-

---

e ingarbugliato di Calcidio è resa la sentenza di Platone. Noi crediamo che l'Alighieri avesse l'occhio piuttosto alla versione ciceroniana, quando scriveva le due terzine citate (IV, 49-54). Tullio traduce: « Toto igitur omnino constituto, (Deus) sideribus parem numerum distribuit animorum et singulos adiunxit ad singula atque ita quasi in currum universitatis imposuit, commonstravitque leges fatales, ac necessarias et ostendit primum ortum unum fore omnibus, eumque moderatum atque constantem nec ab ullo imminutum: satis autem et quasi sparsis animis fore uti certis temporum intervallis oriretur animal quod esset ad cultum Deorum aptissimum... Atque ille qui recte et honeste *curriculum* vivendi *a natura datum* confecerit, *ad illud astrum, quocum aptus fuerit, revertetur* ». (*Timaeus*, 12). Ed al frammento ciceroniano si riconnette forse anche l'accenno dantesco intorno alla teoria platonica della visione, e l'imagine de' tre specchi per ispiegar le macchie lunari (cf. *ibid.*, 13, 14), sebbene una tal similitudine possa essere anche suggerimento di Alberto di Sassonia (cf. Toynbee, *Dante-Studies and Researches*, p. 84).

gno, s'è detto, val quanto prova ed argomento sensibile,[1] e materialmente altro non è che quella forma luminosa, sotto cui appaiono i beati. Tutto è luce nel Paradiso dantesco, né solo luce intellettual piena d'amore, ma luce materiale e sensibile che ferisce l'occhio del poeta contemplante. Nella luce s'annidano e di luce si vestono e sfavillano i comprensori, sicché la luce sembra il corpo da loro assunto per rendersi visibili al poeta. Dal ciel della Luna all'empireo ogni nuova apparizione è un orizzonte che rischiara, un baleno sfolgorante, uno scoppio di lampi, un mare di fulgori. Le fattezze umane appaiono solo agli estremi confini, nel ciel della Luna e nell'empireo; ma assai diverso è il grado di lor sodezza. La «milizia» umana nell'empireo si presenta già al poeta

in quegli aspetti
che tu vedrai all'ultima giustizia,[2]

cioè come se già avessero rivestita la carne gloriosa e santa, sebbene di fatto il vero rivestimento di lei circonderà gli aspetti di maggior luce. I volti pertanto nell'ultima sfera sono già fissi e immutabili. Ne' sottostanti cieli invece, l'effigie umana è appena visibile nel ciel della Luna, e di lí va trasformandosi secondo il salire e sfumando subito in un crescendo di pura luce

---

[1] San Tommaso (III, quaest. 55, a. 5) scrive: « Argumentum dicitur dupliciter. Quandoque dicitur argumentum quaecumque ratio rei dubiae faciens fidem. Quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum quod inducitur ad alicujus veritatis manifestationem ». A questa seconda specie d'argomento si riducono le apparizioni di Cristo risorto per provar la sua risurrezione a' discepoli, e analogamente quelle delle anime del paradiso dantesco.

[2] *Par.*, XXX, 44-45.

che nasconde ogni lineamento. Il poeta vorrebbe veder i visi, ma, per quanta grazia gli si conceda, non ne può prender da San Benedetto tanta da bastargli a vederlo «con imagine scoperta».[1]

Tutto è trasmutato da' primi concetti e il perché di questa differenza ci si chiarirà piú innanzi.

Ciò che ora va notato è il principio filosofico-teologico a che s'informa la finzione dantesca.

Il segno sotto cui appaiono le anime e gli spiriti è proposto e descritto dal poeta, non come figura metaforica o cosa irreale e puramente fantastica a guisa delle imagini de' sogni, ma, s'è accennato, come una realtà oggettiva ed esterna; è qualcosa di positivo e visibile, come i corpi sensibili che per avventura fossero assunti dagli angeli. Gli è per questo che il poeta è sollecito di notare e distinguere i sogni finti da ciò che finge d'aver visto ad occhi aperti, e sa assai bene dirci quando sogna e quando vede, quando ha visione imaginaria e profetica e quando reale e presente. L'aquila d'oro, gli esempi d'ira, la femmina balba, Lia sono sogni o imagini di fantasia; ma il resto ha tali dati di fatto, oggettivi e naturali, di cose e di persone, da parer realtà quel ch'è poetica finzione, e da dover dire col poeta: Non vide me' di me chi vide il vero. Il sonno e i sogni sono per l'Inferno e pel Purgatorio: nel Paradiso Dante, già s'è notato, non sogna piú.

Gli angeli ed i beati, benché talora, col formare alcune specie nell'imaginazione, possano apparire in visione imaginaria, non adoperano però cosí verso Dante, ma assumono un corpo o di pura luce o di forma umana, rendendosi per tal modo sensibili e soggetti alla vista esteriore e corporale dell' uomo.[2] Assumere un

---

[1] *Par.*, XXII, 58-63.

[2] « Simpliciter concedendum est quod angeli quandoque corpus assumunt, formando corpus sensibile, exteriori sive

corpo altro non è che pigliare uno o piú elementi e dar loro cotal forma da rispondere all'intenzione dell'angelo o del beato, senza che per questo il corpo assunto si unisca ipostaticamente o sostanzialmente con chi l'assume, sí solo accidentalmente a maniera di istrumento a chi lo muove, e per contatto non corporeo, ma spirituale o di virtú. Cosí il corpo è assunto, dice l'Aquinate, nell'intenzione dell'angelo assumente (e lo stesso dicasi dell'anima beata) « ad suam repraesentationem illo modo quo intelligibilia per sensibilia repraesentari possunt ».[1] E quindi si unisce all'angelo « non quidem ut formae neque olum ut motori, sed sicut *motori repraesentato* per corpus mobile assumptum. Sicut enim in Sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur; ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab angelis ut congruant ad repraesentandum angeli intelligibiles proprietates ».[2] E quel corpo, qualunque sia, ha, dice il medesimo Aquinate, vera forma quanto a ciò che il senso può percepire, com'è il colore e la figura, non già quanto alla natura della specie, per esempio, umana.

Nè in ciò v'è inganno alcuno, perché gli angeli e i beati non presentano agli occhi altrui quelle forme corporee per dover essere creduti tali, cioè partecipi della natura che assumono,[3] ma, come dice l'Alighieri, per far segno di cosa celestiale o spirituale, o delle loro proprietà naturali e gratuite.

---

corporali visioni subiectum; sicut et quandoque aliquas species in imaginatione formando apparent secundum imaginariam visionem ». San Tommaso, *De pot.*, quaest. 6, a. 7. Cfr. *Summa theol* I, quaest. 51, a 2.

[1] *De pot.*, quaest. 6, a. 7 ad 1.

[2] I, quaest. 51, a. 2 ad 2.

[3] *De pot.*, quaest. 6, a. 7, ad 9.

Secondo la sentenza dell'Aquinate, e di Sant'Agostino, l'angelo, come legato di Dio, può assumere un corpo di qualsivoglia elemento e rappresentar la Divinità e le divine persone, anche il Verbo incarnato che assunse la natura umana in unità di persona.

Gli è per questo che tutte le figurazioni sensibili di Dio che il poeta finge d'aver vedute si dovrebbero pensare come ipoteticamente formate per ministero degli angeli, non però a significar la persona loro, ma la natura e Trinità divina cosí da poter dire che Dio e la Trinità siano « in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo ».[1] Sempre però sarebbe da ammettersi non la vuota presenza morale della persona rappresentata, come sarebbe quella di un principe per mezzo del suo ambasciatore, ma una cotal presenza reale, difficile per avventura a spiegarsi, tale però che realmente, in qualunque forma ciò avvenga, ci ponga in relazione col beato o con l'angelo o con Dio che dicesi apparire, come il raggio solare ci unisce col sole donde emana.

Questa dottrina dell'*azione personale*, dice un dotto mistico moderno, sembra la sola accettabile, perché propria di tutti i santi che ebbero ricevuto apparizioni corporali. Essi, come risulta dai loro racconti e atti, non si pensarono mai che davanti agli occhi o nelle braccia avessero una semplice statua, diversa dall'altre solo nella perfezione dei colori e dei movimenti; ma ebbero la certezza d' un'apparizione corporale realmente causata dall'azione della persona figurata o adombrata. E in questa convinzione furono piú d' una volta confermati dalle parole stesse dell'apparizione che diceva: Io sono il tal santo, e non già: Io rappresento il santo.[2]

---

[1] San Tommaso, I, quaest. 43, a. 7 ad 5.

[2] A. Poulain, *Des grâces d'oraison, traité de théologie mystique,* c. XX, § 4; édit. V; Paris, Retaux, 1906, p. 311.

San Tommaso ammette implicitamente questa opinione. Poiché, a chi obbiettasse che Dio ingannerebbe l'uomo, se concedesse ai beati, agli angeli, a un'anima qualunque di apparire con un corpo assunto, esteriormente non distinguibile dalla realtà personale, l'Aquinate risponderebbe, come rispetto alle apparizioni spettanti all'eucaristia, che « hoc non est deceptio, quia fit in figuram cujusdam veritatis, scilicet ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem quod in Sacramento est vere corpus et sanguis Christi ».[1] Vale a dire che, qualunque sia la forma dell'apparizione, palesa in ogni caso una verità, la presenza reale. Donde si conchiude che, se non ci fosse sempre una certa presenza dell'anima santa o dell'angelo o anche di Dio, l'apparizione sarebbe un inganno da parte di Dio.

Ciò posto, le vive imagini e figurazioni dei beati, degli angeli e di Dio divengono formole di linguaggio, ma tutt'altro dalle metafore come quando la Scrittura « e piedi e mani attribuisce a Dio ed altro intende », e santa Chiesa, conforme alle corporali apparizioni degli angeli narrate nella Scrittura, « con aspetto umano Gabriel e Michel vi rappresenta e l'altro che Tobia rifece sano ».[2] Le metafore sono modi di dire: le apparizioni modi di agire. E Dante suppone d'aver veduto azioni esterne e non solamente udito parole o visto imagini nella sua fantasia. Tale è la finzione della lettera della *Commedia*, finzione che a volerla specificatamente ne' suoi particolari determinare, non s' incontrerebbe minor difficoltà di quella che hanno i teologi a decidere se San Paolo salisse in anima o in corpo al terzo cielo. Il poema dantesco per sé altro non è che

---

[1] III, quaest. 76, a. 8.

[2] *Par.*, IV, 43-48. Cfr. San Tommaso, I, quaest. 51, a. 2; *De pot.*, quaest. 6, a. 7.

un dramma sognato ad occhi aperti, una visione che «tutta cessa», quando «all'alta fantasia manca la possa». Tuttavia anche nell'opera di sí meravigliosa fantasia la verità della possibile e presupposta realtà estrinseca delle apparizioni trova il suo posto e il suo compito.

Capitolo III.

Ombre e luci animate

—

§ 1. Teorica dantesca delle ombre. Diversa sentenza dell'Aquinate. — § 2. Dante s'accosta a Sant'Agostino e a' padri, nella genesi delle ombre. — § 3. Qualità opposte delle ombre dantesche. Loro gradazione crescente nei tre regni ultramondani. La luce dei beati. Similitudine del carbone fiammante. — § 4. Gradi e diversità di luce. Luce dell'anima e luce del corpo. La luce segno delle doti dei corpi gloriosi.

I.

Chi per poco nel seguire il divino poeta nell'altro mondo da lui visitato siasi soffermato a considerare i personaggi delle molteplici e mirabili scene, onde s'intreccia il gran dramma dantesco, si sarà accorto come l'anime de' defunti non sono trattate a mo' di spiriti, ma rivestono un cotal corpo, che Dante loro attribuisce e i dantisti fanno oggetto di non lieve discussione.[1]

[1] Cf. N. Scarano, *Saggi danteschi;* Livorno, Giusti, 1905, p. 1-75 — R. Petrosemolo, *La saldezza delle ombre nella D. C.;* Palermo, 1896 — G. Gargano Cosenza, *La saldezza delle*

La finzione di questi corpi assunti si appoggia alla teorica, testé ricordata, di San Tommaso.

Non si può negare infatti che nell'Inferno e nel Purgatorio ci si presentano le ombre umane alla foggia virgiliana dell'Eneide, e anche dell'Odissea,[1] non dissimili da quelle delle visioni medioevali e delle fantasie popolari, come crede lo Scarano d'aver per primo osservato.[2] Il quale anzi nella finzione dantesca delle ombre e nel modo di descriverle nota parecchie contradizioni, indispensabile elemento, a detta di lui, della rappresentazione artistica del mondo di là. Cosí avevano pur pensato piú acutamente il Fraccaroli [3] e altri. A me però siffatta finzione appare un po' altrimenti, e piú consentanea a se stessa, sebbene buone idee in quest'argomento abbiano esposte il Gargano Cosenza e il Petrosemolo. Che se alle contradizioni notate Virgilio dà una sanzione che s'accorda con la popolare e la letteraria, e appaga lo Scarano, non era però che ciò potesse bastare all'Alighieri, se è vero, come concede il medesimo dantista, che il poeta era consapevolissimo di tutti quei contrasti d'idee. Perché, in tal caso, a togliere ogni inverosimiglianza dal sacrato poema, dovea Dante studiar il modo di palliarla, trasformarla, farla scomparire, usando di quella varietà di principii, che le opinioni scientifiche d'allora sopra tali questioni dell'oltretomba, gli concedevano.

E, da buon filosofo e teologo ch'egli era, non venne meno, e nel famoso canto vigesimo quinto del Purga-

---

ombre nel poema dantesco; Castelvetrano, 1902 — E. Sacchi, *Realtà o apparenze?* in *Giorn. dant.*, VI, 337-346 — *Bull. Soc. Dant. Ital.*, N. S. X, 79.

[1] Cf. *Bull. Soc. Dant. It.*, N. S. X, 21.

[2] *Op. cit.*, p. 29, 33.

[3] G. Fraccaroli, *L'irrazionale nella letteratura;* Torino, Bocca, 1903, p. 172.

torio per bocca di Stazio, spiega mercè la teoria della formazione dell'ombre « come si può far magro là dove l'uopo di nutrir non tocca ».[1] L'*Eneide* di Virgilio e le visioni e fantasticherie medievali non porgevano nessuna teorica delle parvenze oltramondane delle anime che ne rendesse piú verosimili le circostanze dei loro incontri e delle relazioni co' vivi. Quei corpi aerei, piú o meno resistenti ed opachi erano condizioni indispensabili della individuazione oggettiva degli spiriti, quale è nata a figurarseli la nostra fantasia e il nostro concepimento. Dante non si ferma qui. Voglioso di procedere scientificamente, escogitò la ragione e la genesi dell'ombre, fondandosi su ciò che l'autorità dei padri e teologi gli offriva come base della sua finzione.

Già la dottrina cattolica e l'Aquinate avevan sentenziato che « animae, soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, *statim proemium consequuntur vel poenam*, nisi aliquid impediat, sicut interdum impedit consecutionem proemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet: ex quo sequitur quod proemium differatur ».[2] E Dante, che ammetteva pure due rive, l'una dell'Acheronte, di dannazione e pena, e l'altra del Tevere, di salute e premio, scrive che l'anima, quando « solvesi dalla carne »,

> senz'arrestarsi, per se stessa cade
> mirabilmente all'una delle rive;
> quivi conosce prima le sue strade,[3]

cioè se ne va salva al premio, o dannata alla pena. L'anima dunque, appena scioltasi dal corpo, ha un luogo fisso dove cade, congruente ai propri meriti, sebbene,

---

[1] *Purg.*, XXV, 20-21.
[2] *Suppl.*, quaest. 69, a. 2; *Contra Gentes*, l. IV, c. 91.
[3] *Purg.*, XXV, 85-87.

per la finzione poetica, esso non sia l' Inferno o il Paradiso, ma la stazione di partenza per l' uno o per l'altro. E ciò avviene « tosto che loco lí la circoscrive », continua il poeta. Perchè, dice l'Angelico, « quamvis animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formae vel determinati motores, determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per congruentiam quamdam secundum gradum dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporalia esse possunt in loco ».[1] Questi luoghi, secondo l'Aquinate, sono l' inferno e, tosto o tardi, cioè dopo il Purgatorio, il Paradiso, e coincidono con le due rive e le due strade dantesche, che vi menano come a loro termine e meta specificativa in bene o in male, di salvezza o di perdizione.

Qui Dante s'accosta a San Tommaso, ma coll'attribuir che fa all'anime, subito dopo morte, un corpo aereo che le segua, si stacca da lui per ravvicinarsegli poi per altra via. Alle anime separate San Tommaso non assegna verun corpo da vivificare o muovere per forza di lor natura. Ammette però ch' esse per virtú conferita loro da Dio possano varcare i limiti della natura e assumere un corpo,[2] miracolosamente apparendo come che sia a' viventi,[3] secondo la disposizione della divina provvidenza, che permetta loro d' uscire dai loro ricettacoli o soggiorni, non assolutamente, ma temporaneamente senza scapito del loro gaudio o scemamento della loro pena.

V' è però questa differenza tra i santi e i dannati, che i santi possono ogni qualvolta vogliono, apparire

---

[1] *Suppl.*, quaest. 69, a. 1.
[2] *Suppl.*, quaest. 69, a. 1; I, quaest. 117, a. 4.
[3] I, quaest. 89, a. 8, ad 2.

a' viventi, i dannati invece no, ma solo quando loro Dio il permette.[1]

II.

Che dunque le anime dei morti rivestano un corpo per farsi vedere è per l'Aquinate cosa non naturale, ma sopra le forze della natura e miracolosa. Non però impossibile e da negarsi nel fatto, quando se ne diano prove.

Per questo lato la dottrina di lui sorregge e protegge la finzione dantesca. Il poeta sel seppe, ma ciò non bastava a' bisogni e alle esigenze dell'arte e del pensier suo. Onde contrariamente all'Aquinate,[2] diede all'anima separata una cotal virtú naturale, analoga all'angelica, da poter muovere le cose materiali e corporee, e le attribuí un corpo aereo, duraturo fino all'ultima giustizia.

Cosí staccandosi da San Tommaso, il poeta si raccostò, pare a me, a Sant'Agostino, la cui sentenza nel Medio Evo, sebbene fosse discussa come dubbia e tirata poi a buon senso,[3] prestava però miglior ansa e appoggio alla sua teorica delle ombre, in quanto che Sant'Agostino era sempre un'autorità, rispettata e riverita, che lo salvava dal ravvicinamento agli Origenisti e a quegli eretici che rendevano corporei anche gli angeli. Al tempo del gran vescovo d' Ippona era questione viva, se l'anima, sciogliendosi dalla carne, ritenesse o assumesse un corpo, di che egli ampiamente tratta nel suo maggior Commento al Genesi. Anzi, quest'opera

---

1 *Suppl.*, quaest. 69, a. 3 et ad 3

2 Cfr. I, quaest. 110, a. 3 ad 3.

3 Cfr. Egidio Colonna, *De Praedestinatione, praescentia, paradiso et inferno*, c. 8 e segg.

non era peranco pubblicata, che il vescovo Evodio, suo amico, gli riproponeva l'arduo problema in una lunga lettera che aduna in sé, non tanto le volgari difficoltà, quanto le scientifiche, analoghe a quelle mosse poi dagli interpreti alla teoria dantesca delle ombre.[1]

Né la sentenza di Agostino è sola. Molti padri, citati dall' Huet, attribuiscono all'anime e agli angeli un corpo aereo e sottilissimo, perchè, non essendo ancor la cosa definita dalla Chiesa, né piú profondamente investigata dai teologi, la pensarono, come in materia in-

---

[1] Ne citiamo poco piú de' quesiti: «Et primum quaero utrum aliquod corpus sit, quod rem incorpoream, hoc est, ipsius animae substantiam non deserat, cum dimiserit hoc terrenum corpus, ne forte de quatuor unum sit, aut aerium aut aetherium... Aut si non ita est, quid impedit si unusquisque animus, cum corpore hoc solido caret, aliud habeat corpus ut ipse animus semper aliquod corpus animet, aut quo transitum facit, si ulla regio est, ad quam eum necessitas ire compellit?... Sed dicitur quod resurrectio futura ostendat eum (animum) omni corpore caruisse. Nec satis impedit, quandoquidem illi angeli, qui invisibiles etiam sunt, cum corporibus apparere voluerunt et videri, et, quaecumque illa positio corporum sit eorum spiritibus digna, tamen apparuerunt ad Abraham et ad Tobiam. Ita fieri potest ut resurrectio quidem carnis istius, quae bene creditur, futura sit, tamen sic anima illa reddatur ut corpore aliquo nunquam caruisse reperiatur... Illud etiam quaero si corpus habere fuerit indagatus (animus), utrum et aliquo sensu non careat?... Quid est et illud quod plerique mortui visi sunt in domibus ita ingredi ut soliti sunt, aut per diem aut per noctem, a vigilantibus, ab ambulantibus?... Ex quibus alia nascitur quaestio. Non enim modo phantasiam ego curo, quam sibi cor ineruditum fingit: visitationes loquor. Quo modo apparuit Ioseph per somnium, quo modo plerique visitati sunt. Sic ergo et nostri quos praemisimus aliquando veniunt, ipsi apparent per somnium et loquuntur...». *Evodii ad August. ep.* 158, alias 258. SANT'AGOSTINO, *Opera;* Venetiis, Antonelli, 1836, to. 3, p. 611.

certa, ciascuno secondo il proprio piacere.[1] Sant'Agostino rispondeva senza piú ad Evodio che l'anima usciva del corpo al tutto senza corpo, e quanto alle visioni e ai sogni lo rimetteva al proprio libro sopra il Genesi, cui stava correggendo.[2] Ivi il Santo Dottore avea scritto: « Iam utrum habeat aliquod corpus cum de corpore exierit, ostendat qui potest, ego autem non puto: spiritalem enim arbitror esse, non corporalem ». E piú avanti: « Animam vero non esse corpoream non me putare, sed plane scire, audeo profiteri: tamen habere posse *similitudinem corporis et corporalium omnino membrorum* quisquis negat, potest negare animam esse, quae in somnis videt vel se ambulare vel sedere vel hac atque illac gressu aut etiam volatu ferri ac referri, quod sine quadam similitudine corporis non fit. Proinde, si hanc similitudinem etiam apud inferos gerit non corporalem, sed corpori similem, ita etiam in locis videtur esse non corporalibus sed corporalium similibus sive in requie sive in doloribus ».[3]

Queste parole, che sembrerebbero esprimere il suo pensiero chiaramente, non vanno però intese in modo da dire che la similitudine del corpo, cui l'anima separata può avere, importi alcunche di corporale analogo al corpo deposto. Secondo Sant'Agostino è piuttosto similitudine rappresentativa intellettuale che non parvenza estrinseca e reale. Onde scrive ivi pure: « Quamvis ergo non sint corporalia, sed similia corporalibus quibus animae, corporibus exutae, afficiuntur

---

[1] Cf. le illustrazioni dell' HUET ad *Origene*, MIGNE, *P. G.*, t. 17, c. 852.

[2] Ibid., *Ep.* 159, to. cit., p. 616. Vedi ivi anche le tre lettere seguenti.

[3] *De genesi ad litt.* l. XII, c. 32-33. Cfr. P. MICHELE DA CARBONARA; *Studi danteschi;* Tortona, Rossi, 1890, I, p. 181.

seu bene seu male, cum et ipsae corporibus suis similes sibimet appareant, sunt tamen et vera laetitia et vera molestia facta de substantia spiritali... Est ergo prorsus inferorum substantia, sed eam spiritalem arbitror esse, non corporalem. Nec audiendi sunt qui affirmant inferos in hac vita esplicari nec esse post mortem». E quanto al luogo dell' Inferno fa in seguito varie inquisizioni, concludendo con assai dubbi sul loro risultato. Onde ebbe poscia a scrivere nelle Ritrattazioni, ricordando questi dubbi lasciati in quell'opera: «De inferis magis mihi videor docere debuisse quod sub terris sint, quam rationem reddere cur sub terris esse credantur sive dicantur, quasi non ita sit».[1] Quindi è che una mala interpretazione dell' opinione di Sant'Agostino sarebbe per avventura un pò' ardita e forzata.

Checché ne sia, la problematica questione di Sant'Agostino, come la dice il Costa, poté bastare all'Alighieri come fondamento alla finzione d'un corpo aereo, che fosse similitudine ed ombra del vero corpo deposto. Tanto piú che in altra lettera ad Evodio, riferendo il santo Dottore le altrui opinioni, afferma che alcuni ingenui non mediocremente acuti i quali ammettevano esser corpi anche ciò che di simile a' corpi appare nei sogni, non se ne sapevan subíto rendere ragione e rimanevano in forse «*utrum in animo* fiant ut in membrana ex atramento litterae, ubi utraque substantia est, membrana scilicet et atramentum, *an, sicut sigillum in cera vel figura* qualibet cui cera subiectum est, in subiecto; an utroque modo fiant ista in spiritu nostro aliquando sic, aliquando autem sic».[2]

È notevole che codesta metafora del sigillo ricorra anche presso l'Alighieri, dove spiega la genesi dell'om-

---

[1] *Retract.*, II, 24.

[2] *Epist.* 162 alias 101, tom. cit., p. 624.

bra. Anch'egli ammette che l'anima esca dal corpo senza verun corpo, ma, appena caduta a una delle due rive e circoscritta al luogo, con la sua virtú formativa o plasmativa raggia intorno, e dell'aria circostante costituisce un corpo simile per figura e grandezza alle membra avute in vita.

> E come l'aer, quand'è ben piorno,
> per l'altrui raggio che in sé si riflette
> di diversi color diventa adorno,
> *Cosí l'aer vicin quivi si mette*
> *in quella forma, che in lui suggella*
> *virtualmente l'alma che ristette.*[1]

Da questo verso e da' seguenti risulta che il corpo assunto dall'anima, è una novella forma, materiata d'aria, prodotta per l'azione della natural virtú formativa che ha l'anima dal cor del generante; fornita di tutti i sensi umani, sí interni, sí esterni, e degli affetti loro rispondenti.

Vero è che qui Dante sembra parlare solo delle anime dell'Inferno e del Purgatorio. Ma, ove si ricordi che due sono le rive, ove cadono tutte le anime, e assumono la novella forma corporale aerea, apparirà chiaro che il poeta parla in genere di tutte, perché alla riva del Tevere s'adunano anche quelle che trasportate dall'angelo nocchiero all'isola del Purgatorio, di lí senza soffermarsi a pena alcuna, perché uscite monde dal corpo, trapassano diritto al Paradiso. Un cenno di tali anime beate, cui il poeta vedrà poi nelle varie sfere in forma di fiammelle, si ha giust'appunto nel paragone del corpo assunto con la fiammella:

> E somigliante poi alla fiammella
> che segue il foco làvunque si muta
> segue allo spirto sua forma novella.[2]

---

[1] *Purg.*, XXV, 91-96.
[2] *Purg.*, XXV, 97-99.

I novelli corpi dell'anime sono dunque leggieri e aerei. Che l'aria dovess'essere l'elemento generale dei corpi assunti, sebbene s'ammettesse potervi concorrere anche la miscela d'altri elementi, era sentenza dell'Aquinate e canone dei dotti: perché, dice San Tommaso, l'aria può agevolmente condensarsi e ricevere e ritenere la figura e colorarsi variamente alla luce, come accade nelle nubi.[1]

III.

L'ombra dantesca partecipa quindi dei caratteri dell'aria e insieme di quelli dei corpi vivi. Può dunque il poeta, senza contradizione, far prevalere nelle sue scene ora gli uni, ora gli altri caratteri. Nell' Inferno c' è piú densità, e le ombre non paion quasi composte d'aria, tanta è la resistenza che oppongono quando sono lacerate, arronciglíate, ferite dai demoni, o quando tra loro si urtano, si mordono e si percuotono. Gli è che ivi piú che le qualità dell'aria le ombre manifestano quelle de' corpi vivi ed organati in ciascun sentire fino alla veduta, perché ivi specialmente

> a sofferir tormento e caldi e geli
> simili corpi la virtú dispone,
> che, come fa, non vuol ch' a noi si sveli.[2]

Sono pertanto palpabili e resistenti non altrimenti che i corpi vivi, e sopportano i piedi di Dante e di Virgilio che vi camminan sopra. Né per questo cessan d'essere corpi aerei, perché son sempre « vanità che par persona ». Vanità è Virgilio che non rompe i raggi del sole; vanità è Casella, abbracciando il quale tre

[1] *De pot.*, quaest. 6, a. 7 ad 7.
[2] *Purg.*, III, 31-33.

volte, altrettante il poeta torna al petto con le mani vuote, ed esclama: O ombre vane fuor che nell'aspetto! Qui l'ombra non è piú corpo vivo, ma similitudine di corpo, atteggiata secondo gli affetti dell'anima.

E in questi affetti, sta, a nostro avviso, la soluzione del presente enigma. Secondo gli affetti, come varia ne' cieli il fiammeggiare delle luci, ove si nascondono i beati, cosí nell'Inferno e nel Purgatorio si generano la resistenza e l'impalpabilità, il peso e la leggerezza, l'opacità e la trasparenza dell'ombre. In codesta varietà si specchiano i diversi stati d'animo o concetti, che il poeta intende esprimere o come provati in sé o come espressi dagli spiriti che vede. Tenebrose son le ombre dell'Inferno, illuminate dal sole quelle del Purgatorio, quelle invece del Paradiso luminose, anzi la luce stessa. Cosí, nelle anime, l'ombra di tenebra si trasforma in luce, senza cessare d'esser ombra; e, analogamente negli spiriti, dall'ombra tenebrosa di Lucifero si passa all'ombra fulgidissima dei tre cerchi iridescenti della Trinità divina.

Calza qui l'osservazione fatta da Sant'Agostino che nelle visioni e ne' sogni l'ombre e le cose che vediamo sono ponderose o lievi, secondo la simiglianza de' corpi reali, e secondo lo stato psichico o gli affetti del nostro animo. Quella di Dante è pur una visione, ma supposta avvenuta ad occhi aperti, e di cose che il poeta colorisce secondo un disegno prestabilito e graduale di figure e di concetti, di stato psichico e di affetti dell'animo, di cognizioni scientifiche e teologiche e di fantastiche e simboliche figurazioni.

Abbiamo osservato che la corporeità delle ombre, le quali, anche quando son, come nell'Inferno, delle « vanità che par persona », appaiono consistenti « cosí e quanto nelle membra vive », va diradandosi nel Pur-

gatorio e quasi scompare nel Paradiso, perché, notò bene il Porena, « il progressivo elevarsi dalla sede de' maledetti a quella degli spiriti purganti e poi al regno de' beati, è un progressivo disvilupparsi dell'elemento psichico dal corpo fisico ».[1]

A cotal gradazione consuona quel che afferma l'Aquinate dei corpi risorti de' reprobi, ne' quali saranno tutti que' difetti che conseguono da' principii naturali, la ponderosità, la passibilità, la bruttezza e altri che la gloria della risurrezione escluderà da' corpi eletti.[2] Ond'è che, sebbene i diletti corporali ne' premi de' beati, come la promessa di cibi e di bevande fatta nella Scrittura, si spieghino spiritualmente, alcune cose però corporali dalla Scrittura minacciate a' peccatori in loro pena, vanno intese corporalmente e in cotal senso proprio.[3] Che se le ombre non valgono i corpi risorti, quei corpi fittizi però, ne sono, per usar una frase di Dante, ombriferi prefazi, e ne preannunziano le differenti forme e qualità. Donde nasce che i corpi aerei dell'anime purganti sono quasi medii tra quelli de' dannati e de' beati, non altrimenti che il loro stato e la loro pena temporanea, pei quali piú si ravvicinano alla vita di quaggiú.

Nel varcare la soglia del Paradiso il poeta non rigetta le forme mondane, ma, se porta, come dice bene lo Scarano, il sensibile nel regno del soprasensibile,[4]

---

[1] M. Porena, *Delle manifestazioni plastiche del sentimento nei personaggi della D. C.*; Milano, Hoepli, 1902, p. 76.

[2] *Suppl.*, quaest. 86, a. 1; *Contra Gentes*, l. IV, c. 89.

[3] « Licet corporalia quae de praemiis beatorum in Scripturis leguntur, spiritualiter intelligantur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum; quaedam tamen corporalia, quae Scriptura peccantibus comminatur in paenam, corporaliter sunt intelligenda et quasi proprie dicta ». *Contra Gentes*, l. IV, c. 90. Cfr. ivi, c. 89 e *Suppl.*, quaest. 86, a. 1.

[4] *Op. cit.*, p. 60.

ve lo porta però piú purificato e spiritualizzato nelle conclusioni della scienza e della fede, le quali, non che impacciargli o tarpargli le ali dell'imaginativa e dell'invenzione, gli aggiungono vigore nuovo al gran volo celeste cosí da sorpassare colle sue figurazioni tutti i suoi predecessori. Questi nel dipingere il Paradiso non avevano visto piú in là dei palagi, delle scene, de' piaceri terreni. Per loro i corpi umani nel glorificarsi poco o punto aveano smesso di fattezze, di peso, di istinti e di usi. Dante invece trascende tutto questo basso mondo, perché San Tommaso e i teologi gli avean ricordato che la verace beatitudine di lassú non consiste ne' diletti corporei o delle cose corporee, estranei alla sua essenza, ma che si assomma nelle gioie spirituali, proprie dell'anima beata, e ridonda nel corpo come partecipe della perfetta felicità.[1]

E poiché uno spirito beato può assumere qualunque elemento e qualunque figura, l'Alighieri si fa piú ardito, e nei piú alti cieli, per la ragion che vedremo, toglie all'anime anco la forma del corpo e di pallide e lucenti imagini che hanno nella Luna, le trasforma totalmente, secondo una bella frase del Giacosa, in luci animate,[2] appellandole quando gemme, lucidi lapilli, gioie luculente, topazi, zaffiri, quando lume, lucerna, lampada, favilla, fiamma, fuoco, vivo incendio, splendore, fulgore.[3] In questa luce però c'è un nucleo che, specie ne' primi cieli, è costituito da qualche cosa piú

---

[1] I-II, quaest. 2 a. 6; *Suppl.*, quaest. 81 a. 4 ad 4. *Contra Gentes*, l. III c. 27; l. IV, c. 83.

[2] *La luce nella D. C.* in *Con Dante e per Dante:* discorsi e conferenze; Milano, Hoepli, 1898, p. 301.

[3] Cfr. G. Poletto, *Amore e luce nella D. C.*, in *Religione, Morale e Politica nelle opere di Dante.* Scritti vari; Siena, 1906, p. 300.

o meno opaco, cioè dalle «facce», dalle «ombre» annidate nel proprio lume, come animal di sua seta fasciato; e nei superiori da gemme lampeggianti o topazi, forse per la ragione che per esser la luce, nella sentenza dell'Aquinate e di Dante, e de' naturalisti medievali, non corpo, ma qualità corporea, ha bisogno di un soggetto o nucleo che la sostenti.[1]

La pura luce adunque, cosí assunta dagli spiriti beati, è fuori dell'empireo il mezzo per far segno del loro stato felice e delle sue proprietà.[2] Nell'empireo invece non pura luce il poeta vedrà, ma l'imagine scoperta di ciascun beato. Quest'imagine *farà* visibili gli eletti in quelle fattezze che essi avranno «all'ultima giustizia», fattezze assunte in cambio della semplice luce e però esse pure posticce, non avendo peranco nessun beato, fuori di Cristo e di Maria, rivestito la carne gloriosa e santa, per cui sarà, come dice Dante, *visibile rifatto*.[3] Con tal distinzione sfuma l'obbiezione del Bartoli che «per esser *visibili* non pare che gli spiriti del Paradiso dantesco avessero bisogno del corpo, la loro forma umana».[4] Ma altro è *rendersi* semplicemente comecchessia visibile, come fanno i beati nell'empireo, altro è *rifarsi visibile* cioè *ricomporsi* nella primiera visibilità del corpo fisico deposto con la morte. Per l'uno basta ripigliar solo *sua figura* in un qualunque elemento corporeo ed estraneo assunto; per l'altro è necessario ripigliar il proprio corpo, le proprie fattezze, o, come dice il poeta, due cose, *sua carne e sua figura*.[5] Rifatti che saranno visibili i beati, s'ag-

---

[1] Cfr. San Tommaso, I, quaest. 57, a. 2 e 3.

[2] *Par.*, IV, 38.

[3] *Par.*, XIV, 17.

[4] *Storia della lett. ital.*, vol. VI, P. II, p. 196.

[5] *Inf.*, VI, 98.

giungerà qualcosa di piú all' immagine loro, e, con un bel paragone da San Bonaventura suggerito a Dante, ne preannunziano l'effetto dicendo:

> Si come carbon che fiamma rende
> e per vivo candor quella soperchia,
> si che la sua parvenza si difende,
> cosí questo fulgor, che già ne cerchia
> fia vinto in apparenza dalla carne
> che tutto dí la terra ricoperchia.[1]

IV.

I tre regni danteschi hanno diversa gradazione di luce e tenebre. Dalla valle infernale, oscura, profonda e nebulosa, per la sacra montagna disciolta nell'aer vivo, e sottoposta ancora alla vicenda della luce e delle tenebre, il poeta arriva al regno della luce permanente, ove non solo incontra il lume diffuso de' cieli, ma uno splendore che va crescendo di pianeta in pianeta fino al ciel ch'è pura luce. In pien meriggio, come anche noi interpretiamo con molti altri, il poeta sale al cielo e arrivato alla Luna, «di subito parve giorno a giorno essere aggiunto, come quei che puote cosí avesse il ciel d'un altro sole adorno». Luce sono i pianeti e luce i beati, per quella proporzionalità di simiglianza, dice l'Aquinate, ch'è tra l'anime spiritualmente illumi-

---

[1] *Par.*, XIV, 52-57. «Sicut etiam carbo per sui naturam alicujus coloris est, adveniente autem igne efficitur luminosus et tamen est coloratus, quia est ibi lux materiae terrestri incorporata; sic in proposito intelligendum quod corpus resurgens per naturam suam habebit colorem et claritas luminis superinduet ipsum sicut ignis carbonem». San Bonaventura, in *IV Sent.*, D. 49, P. II, a. 2, quaest. 1. Cfr. F. Michele da Carbonara, *Dante e Pier Lombardo*; Città di Castello, Lapi, 1897, p. 54.

nate dalla visione di Dio e i corpi luminosi.[1] Il vocabolo *luce*, osserva il medesimo Aquinate, secondo il parlar comune, si estende ad ogni manifestazione, e può in senso proprio applicarsi anche a cose spirituali.[2]

Cosí la luce può essere naturale, preternaturale e soprannaturale. Nell'uomo beato, preternaturale, cioè di natura non diversa dalla naturale, sebben superiore sarà la luce del corpo; soprannaturale, e divina quella dell'anima. E, parlando segnatamente dell'ordine soprannaturale, in cui si svolge tutto il Paradiso dantesco, esso appare, dice lo Chollet, come un immenso illuminamento,[3] in cui tutto è luce e ordinato alla luce della visione beatifica, sí per parte di Dio, come della creatura. « Decenter autem, osserva San Tommaso, perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem quae in Dei visione consistit, dicitur lux quae est principium videndi ».[4]

Un tal concetto è ampiamente nelle varie parti svolto

---

[1] « Est convenientia vel similitudo . . . per quamdam proportionalitatem, secundum quam in Scripturis metaphorice corporalia ad spiritualia transferuntur; quomodo in Scripturis Deus dicitur esse sol quia est principium vitae spiritualis, sicut sol vitae corporalis. Et secundum hanc convenientiam quaedam animae cum quibusdam locis magis conveniunt; sicut *animae spiritualiter illuminatae cum corporibus luminosis, animae vero obtenebratae per culpam cum locis tenebrosis* ». *Supp.*, quaest. 69, a. 1 ad 2.

[2] « Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur », I, quaest. 67, a. 1.

[3] A. Chollet, *Theologica lucis theoria* (Theses Insulenses ad doctor. in sacra theol. N. 9); Insulis, Taffin Lefort, 1893, p. 3 e 115. Opera utilissima, e a cui rimandiamo il lettore, paghi di delibarne quanto ci giova allo scopo e alla brevità.

[4] *Contra Gentes*, l. III, c. 151.

dallo Pseudo-Dionisio Areopagita nelle sue opere,[1] e l'Alighieri dové per certo averle e le ebbe sott'occhio, anche con qualche commentario. Noi vi accenneremo altrove mano mano che ci accadrà di notar rispondenze tra l'uno e l'altro.

Qui basti notare che con assai buona ragione fuori dell'empireo tutti i beàti appaiono in forma di luci. Anche nella Scrittura piú d'una volta i beati son pareggiati a stelle e splendori.[2]

San Paolo ragionando della risurrezione finale — con parole che contengono un dogma, e furono dalla tradizione cattolica sempre recate in prova della verità di fede intorno alla disuguaglianza dei premi celesti — ragguaglia i beati nella varietà delle loro doti, agli splendori dei corpi celesti. « Alia claritas solis, alia claritas lunae et alia claritas stellarum. Stella enim differt a stella in claritate: sic et resurrectio mortuorum ».[3] E vuol dire l'Apostolo che tra gli eletti, che quali luminari del cielo rifulsero per virtú in terra, chi ha piú e chi meno luce e splendore secondo la diversità dei meriti di questa vita. I santi, spiega Sant'Agostino, sortiscono nel regno celeste, come le stelle in cielo, diverse mansioni di chiarezza.[4] E l'Aquinate, seguito in ciò dal Lirano e da altri, afferma che per il sole puossi intender Cristo, per la luna la Beata Vergine e per le stelle tra loro sí differenti e ordinate tutti gli altri

---

[1] Cfr. Chollet, *op. cit.*, p. 295 e segg.

[2] « Qui autem diligunt te, sicut sol in ortu suo splendet, ita rutilent ». *Judic.*, 5, 31. « Et thronus ejus, sicut sol in conspectu meo et sicut luna perfecta in aeternum » *Ps.* 88, 38. « Fulgebunt quasi splendor firmamenti . . . quasi stellae in perpetuas aeternitates » *Dan.*, 12, 3. « Fulgebunt justi sicut sol in regno Patris mei ». Matth., 13, 43.

[3] *I Cor.*, 15, 41-44,

[4] *In Ioan.*, tract. 67, n. 2.

santi.[1] A queste imagini e proporzioni di luce s'ispirò l'Alighieri nel figurare il corteggio di Cristo trionfante nell'ottava sfera, comparandolo col sole, con la luna e con le fiammelle.

Anzi l'imagine piú usuale delle fiammelle o scintille è tolta dal passo della Sapienza: *Fulgebunt justi et tanquam scintillae in arundineto discurrent.*[2] Nelle quali parole bellamente il dottor Serafico vede significate le quattro doti de' beati: la *chiarezza* nel fulgore, l'*impassibilità* nella giustizia, nella scintilla la *sottigliezza*, e l'*agilità* nel movimento. E perché la luce, dice, ha queste quattro proprietà, come appare nel raggio, cioè chiarezza, perché illumina, impassibilità, perché nulla la corrompe, agilità, perché trapassa in un attimo, penetrabilità, perché attraversa i corpi diafani senza nuocer loro; cosí anche il corpo glorioso, nel quale domina la natura della luce, possiede quelle quattro doti, che pur sono enumerate dall'Apostolo nella sua prima lettera a' Corinzi.[3]

---

[1] *Comm. I Cor.*, 15, l. 6.

[2] *Sap.*, 3, 7.

[3] « Numerus istarum dotium sive qualitatum perficientium corpus accipitur ex Sapientia: *Fulgebunt justi et tanquam scintillae in arundineto discurrent.* In fulgore claritas. In justitia impassibilitas, quia justitia est perpetua et immortalis. In scintillae nomine subtilitas. In discursu agilitas... Dicunt enim aliqui quod in corpore nostro, cum sit natura coelestis concilians et elementaris, modo dominatur elementaris, *post dominabitur natura caelestis, quae est natura lucis:* haec erit sicut formalis et completiva corpori. Et quia lux habet quatuor istas proprietates, sicut patet in radio, scilicet claritatem quia illuminat; impassibilitatem, quia nihil ipsam corrumpit; agilitatem quia subito vadit; penetrabilitatem, quia corpora diaphana sine eorum corruptione pertransit, sic etiam corpus gloriosum in quo dominatur natura lucis, quatuor habet dotes... Apostolus (I Cor. 15): *Seminatur in cor-*

Ciò vuol dire che la luce, la quale, come accenna San Bonaventura, alcuni del Medio Evo credevano perfino entrasse nei corpi dei beati come quint'essenza di loro composizione,[1] assai bene simboleggia la perfezione del corpo glorioso e insieme dell'anima. Perché, come osserva l'Aquinate, la chiarezza che nell'anima è spirituale, vien ricevuta nel corpo come corporale. E quindi secondo che l'anima sarà di maggior chiarezza giusta il maggior merito, cotale sarà anco la differenza di chiarezza nel corpo, per forma che nel corpo glorioso conoscerassi la gloria dell'anima a quel modo che in vaso di vetro si conosce il colore del contenuto.[2]

---

ruptione, resurget in incorruptione: ecce impassibilitas. *Seminatur in ignobititate, surget in gloria:* ecce claritas. *Seminatur in infirmitate, surget in virtute:* ecce penetrabilitas, subtilitas. *Seminatur animale, surget spirituale:* ecce agilitas ». *IV Sent.* Dist. 49, P. II, a. 2, quaest. 1. — Anche San Tommaso ragiona analogamente. Cfr. *Contra Gentes,* l. IV, c. 86; *Suppl.,* quaest. 85, a. 1. Così in genere i padri e i commentatori della *Sapienza* a quel passo. Cfr. A Lapide, ibid. e *Daniel,* 12, 3.

[1] L'Aquinate non ammette però, come sembra credere il dottor Serafico, che la causa delle doti dei beati sia da attribuirsi alla luce come quinta essenza nella composizione del corpo umano: « quod, quia frivolum est et fabulosum, sequentes Augustinum, dicimus, quod procedunt (dotes corporis gloriosi) ex virtute animae glorificatae ». *Comm. I Cor.* c. 15, l. 6.

[2] « Sicut igitur anima, divina visione fruens, quadam spirituali claritate replebitur, ita per quandam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur ». *Contra Gentes*, l. IV, c. 86. — « Et ideo claritas quae est in anima spiritualis recipitur in corpore ut corporalis. Et ideo secundum quod anima erit majoris claritatis secundum majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apostolum, I, Cor. 15. Et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animae, sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit super illud. Job, 28: *Nec adequabitur ei aurum*

La luce, pertanto, mentre richiama le proprietà della carne gloriosa e santa, secondo il suo crescere manifesta pure il maggior grado di beatitudine dell'anima eletta. Dal connubio della luce coll'anima risulta quindi l'ombra celeste, luce animata o anima con corpo di luce che fa segno di sé in tre modi. La luce, come si è notato con San Bonaventura, immedesima in sé le quattro doti del corpo glorioso da Dante riassunte nelle due forme di *fulgore* e di *moto;* nel fulgore la chiarezza e l'incorruttibilità; nel moto l'agilità e la penetrabilità. L'uno e l'altro manifestano, per dir cosí, l'esterna veste dell'anima, e, solo indirettamente, la sua vita interna. Questa ha invece un proprio modo di prender forma esteriore, nella parola e nell'*armonia*, ch'è manifestazione di pensiero, analoga al nostro modo di parlare, in quanto forma nell'aria suoni simili, non identici, alle voci umane, come accade agli angeli ne' corpi assunti.[1]

Un'altra ragione, che, secondo il concetto medievale potrebbe dirsi fisica, sta in ciò che la luce veniva considerata elemento proprio dei corpi celesti, dove appaiono i beati. Orbene, se, come nota l'Aquinate, i corpi degli eletti avranno sede nei cieli e oltre i cieli, perché acquisteranno le proprietà de' corpi celesti per la rispondenza che dev'essere tra il luogo e chi vi dimora, si

---

vel vitrum ». *Suppl.*, quaest. 85, a. 1. — « Qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiae et gloriae, repraesentabit claritas corporis ». I, quaest. 57, a. 4 ad 1; *Comm., I Cor.*, 15, l. 6. — Anche TERTULLIANO scrive (*in Scorp.*, c. 6): « Quomodo stella a stella distabit in gloria nisi pro diversitate radiorum? ». — « Haec sunt merita diversa sanctorum »: soggiunge SANT'AGOSTINO (*De sancta Virginit.* c. 26). Cfr. ejusd. *in Joan.*, *tr.* 67.

[1] « Angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta; sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonos in aere similes vocibus humanis ». I, quaest 51, a. 3, ad 4.

può allo stesso modo ragionare dei corpi assunti temporaneamente dai beati nelle sfere celesti, e quindi parrebbe doversi conchiudere, per usar le parole di Enrico Proto nel suo importante studio sulla concezione del Paradiso, « che, come le sostanze separate, gli Angeli e le anime dei defunti, nell'apparir qui sulla terra assumono aspetto corporale con l'elemento ambiente, che li avvolge, l'aria; cosí le stesse sostanze, apparendo nelle sfere, debbono assumere aspetto corporale visibile con l'essenza immortale, di cui sono composti gli astri ».[1]

La luce infatti è « la qualità propria dei cieli »[2] e « spetta alla perfezione del corpo lucente, considerato anche nella sua sostanza »,[3] perché « lux, scrive l'Aquinate, est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscumque alterius, si aliquid aliud tale est. Cujus signum est quod radii diversarum stellarum habent diversos effectus secundum diversas naturas corporum ».[4] Quindi è che la « pulcritudo caelestium corporum praecipue consistit in luce ».[5]

Nella luce quindi è da considerare la luminosità e l'attività proporzionata alla densità del corpo celeste donde procede, il quale, riguardo alla propria sfera solida e pulita viene concepito come il punto piú denso della medesima, ivi ingrossata a mo di lente o globo.[6] Secondo questa teoria esposta da San Tommaso nel Commento al *De Coelo*, il Proto deduce che « i corpi assunti dai beati negli astri, spiccheranno in essi per maggior densità e luminosità ». Che la luce e l'ombra de-

---

[1] *Giornale dantesco*, XVIII, 87.
[2] San Tommaso, *Opus. IX,* quaest. 7.
[3] *Suppl.*, quaest. 1, a. 3 ad 2.
[4] I, quaest. 67, a. 3.
[5] *Suppl.*, quaest. 91, a. 3.
[6] San Tommaso, *Comm. De coelo,* II, l. 10.

rivi dal denso e dal raro, piuttosto che dai principii formali, sembra non ammesso dall'Alighieri nella famosa questione sui segni bui della Luna. E però mi pare che questa rispondenza dei corpi assunti dai beati coi corpi celesti sia da spiegare altrimenti, non colla condensazione della quinta essenza de' corpi celesti assunta secondo qualche parte divisibile dalle anime beate, — perché questo, per la ragione che dagli antichi i corpi e le sfere celesti si ritenevano solide e incorruttibili e indivisibili, sarebbe impossibile — ma per una condensazione dell'aria o dell'etere circostante, e ambiente le sfere, elemento che si riteneva attraversato dai vari cieli nel loro moto. Cosí costituiti i corpi assunti, sebbene illuminati della luce de' singoli cieli dove appaiono, nel loro grado luminoso non dipenderebbero dalla densità del corpo assunto, ma, come per altro ammette anche il Proto, dalla diversa chiarezza ridondante dall'anima di ciascun beato, vera causa della loro luce.

Cosí si avrebbe che le parvenze dei corpi sarebbero tutte umane, ma piú o meno soperchiate e vinte dalla chiarezza, sprigionantesi dall'anima,

> sí come il sol, che si cela egli stessi
> per troppa luce, quando il caldo ha rose
> le temperanze dei vapori spessi.[1]

Per tal modo si spiegherebbe perché, mano mano che cresce la luce e lo splendore secondo il salire de' cieli, piú e piú i beati nascondono la loro fisonomia, la quale è lí, ma, come il fondo del mare, cela lei l'esser profonda. E che l'apparizione dei beati debba o possa intendersi cosí ci è argomento quel che accade ne' vari cieli. Perché nella Luna appaiono le anime come *specchiati sembianti* e poi nei cieli superiori dispaiono i lineamenti, e la luce si fa piú e piú viva e multiforme.

---

[1] *Par.*, V, 133-135.

E va ancora osservato che la ragione di veder i sembianti dei beati come specchiati per vetri trasparenti e tersi sta nel concetto che gli antichi avevano delle sfere celesti, tutte concentriche rispetto alla terra, ma diafane. Onde il poeta giunto alla sfera della Luna, è ricevuto in essa com'acqua riceve raggio di luce, permanendo unita, e gli pare quindi di essere tutto immerso in una nube

> lucida, spessa, solida e pulita
> quasi adamante che lo sol ferisse.

Non può pertanto, se non vedere come attraverso adamante o vetro trasparente e terso, quanto gli appare dintorno, di fuori o di dentro dalla sfera. Nella stessa condizione di Dante si trovano le anime coi loro corpi luminosi, cioè ricevute èntro la Luna quasi raggio di luce nell'acqua, e, perciò appariscono a mo' di specchiati sembianti in acque nitide e tranquille e svaniscono

> come per acqua cupa cosa grave.

Luce, movimento ed armonia è tutta la vita de' beati fuori dell' empireo, tre elementi e colori, pochi per fermo, ma piú che sufficienti, nelle mani di Dante al sublime edifizio e all' immenso quadro da lui ideato. E cotali elementi non sono puramente simbolici, ma tengono anche dell'oggettivo e del reale, inquantoché il fulgore che già cerchia le anime beate non solo non è imagine di cosa da sé diversa, ma è anche preludio e alba della futura glorificazione de' corpi risorti.

Le luci animate, o ombre luminose dei beati, Dante le incontra nel suo passaggio di cielo in cielo. Già notammo come questo non sia paradiso metaforico.

Esse rappresentano i corpi gloriosi, e perciò l'anime che dentro s'annidano, agiscono come agirebbero

se veramente avessero già rivestita la carne gloriosa. È sentenza di San Tommaso, che i corpi degli eletti, pel conseguir che faranno le proprietà de' corpi celesti, secondo la proporzione che vuol essere tra il luogo e chi vi dimora, saliranno e avran soggiorno ne' cieli e piuttosto sopra tutti i cieli insieme con Cristo.

Non è questa, come pare al Porena «l'arte de' popoli primitivi, l'arte bambina, l'arte che cerca ancora la sua strada»,[1] ma è l'arte gigante, l'arte del genio che innalza l'edificio del bello sul fondamento visibile della verità, l'arte propria di Dante, la quale ha già trovata la sua strada, la classica della tersa rispondenza della forma all'idea, e dell'idea alla forma, e che sull'ali della scienza si eleva piú alto, e talora, come qui, rasenta il vero anche col velo del simbolo, sí da presentarci in un solo sguardo l'uno e l'altro, o tanto poco differenti tra loro, da esser assai leggiero il trapassare dal velo dentro il vero. La luce, a cui niun pennello può dar vita e moto di persona, animata dalla penna meravigliosa dell'Alighieri, guizza, lampeggia, sfolgora, e nel crescere s'accende di tanti baleni, che divien parola al nostro sguardo ed espressione piú prossima al vero che non i paradisi dipinti dall'arte dei colori.

Non si neghi adunque al divino poeta la lode di aver pel suo Paradiso, meglio che altrove, scovata una materia meno sorda a rispondere all'intenzion dell'arte, e gli si conceda l'alloro d'aver fatto sí che, dove tutto è spirituale e luminoso, tutto pure fosse spirito e luce.

---

[1] *Op. cit.*, p. 112. Contro il Porena val pure la bella difesa che dell'arte dantesca d'esprimere l'immateriale fa il Giacosa, ribattendo le critiche del Gaspary (*Storia della letteratura italiana,* I, 291) al Paradiso di Dante. Vedi *Con Dante e per Dante;* Milano, Hoepli, 1898, p. 309 e segg.

Capitolo IV.

I beati mostrantisi fuori dell'empireo. La glorificazione umana

§ 1. I beati fuori dell' empireo. Sentenza di San Tommaso. Il doppio aspetto del Paradiso dantesco. Premio essenziale e premio accidentale. Paradiso di quiete e paradiso di moto. — § 2. Il dramma e gli atti del paradiso di moto. Glorificazione umana e glorificazione angelica. L' inno epico del trionfo umano. Beatrice e Cristo. — § 3. Cristo sole di giustizia. Suo trionfo, risurrezione e ascensione al cielo. Il giorno del giudizio. — § 4. Il frutto del girar delle sfere. Donde e perché i beati si raccolgano nel cielo delle stelle fisse. — § 5. Il cielo degli Apostoli. — § 6. Il trionfo di Maria. Assunzione di lei. Perché sostino gli altri beati nell'ottava sfera. — § 7. Gli Apostoli e il trionfo di San Pietro. Le tre paia di chiavi del regno dei cieli e San Pietro, San Michele e il Papa. Differenza del trionfo di San Pietro da quel di Cristo.

I.

A Dante che sale appaiono ne' diversi cieli gli spiriti beati, usciti dall' empireo, onde egli afferma nella sfera di Venere d'averli

veduti a noi venir, lasciando il giro
pria cominciato in gli alti Serafini.[1]

E in ciò gli precorre San Tommaso, il quale, alla questione se le anime che sono nel paradiso o nell' inferno possano uscirne, risponde che « sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati... Non est inconveniens ut ex virtute gloriae aliqua potentia animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus cum volunt; quod alii non possunt nisi interdum permissi ».[2] E ciò che egli afferma dell'anime beate, ripete pure riguardo a' corpi gloriosi. Onde scrive: « Corpora sanctorum, quae de terra resurgent, ad coelum empyreum ascendent; sed etiam postquam coelos conscenderint, verisimile est quod aliquando movebuntur pro suae libito voluntatis; ut, illud quod habent in virtute actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant, et ut etiam visus eorum reficiatur pulcritudine creaturarum diversarum, in quibus Dei sapientia eminenter relucebit ».[3] « Non quod motus, come scrive nella Somma contro i Gentili, sit in eis (justis) propter necessitatem, quum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem »,[4] per far segno, come dice Dante, con la loro apparizione nelle diverse sfere, della celestial che ha men salita. Possono dunque, nella sentenza dell'Aquinate, l'anime beate a lor piacere uscire dall'empireo col corpo quando il ripiglieranno, o con quell'ombra di corpo che, nel concetto dantesco, essi assumono per apparire ai mortali avanti la risurrezione della carne. Né per queste loro escursioni,

[1] *Par.*, VIII, 25-26.
[2] *Suppl.*, quaest. 69, a. 3.
[3] *Suppl.*, quaest. 84, a. 2.
[4] *Contra Gentes*, l. IV, c. 86.

come osserva l'Angelico, vien loro meno alcunche della beatitudine che godono nella visione di Dio, al loro sguardo dappertutto presente, a quel modo che anche gli angeli sempre vedono la faccia del Padre, e muovonsi entro Dio, in qualunque luogo vengano spediti.[1]

Eco fedele di questa verità è l'espressione dantesca che « ogni dove in cielo è paradiso », sia che si fermino le anime degli eletti in uno de' piú bassi cieli, sia che s'assidano nell'empireo. E come per il variar de' luoghi non iscema ne' beati la beatitudine essenziale, cosí neppure diminuisce quel premio accidentale, loro proveniente dal posto, secondo il grado di lor dignità, assegnato loro nell'empireo come seggio. Perché, come avverte l'Aquinate, quel posto ha ragion di premio, non in quanto attualmente contiene il corpo glorioso, ma secondo ch'è dovuto ai meriti. Onde il gaudio di quel posto mai non si perde, ed innonda l'anima anche quando ne è fuori e lontana col corpo.[2] Cosí Beatrice scende dal Paradiso celeste nel Limbo, e poi di nuovo nell'alto giardino del Purgatorio, senza perdere l'una e l'altra beatitudine, lasciando nel frattempo vuoto di sé il « trono che i suoi merti le sortiro ».[3]

Di qui si fa manifesta la ragione del doppio Paradiso dantesco, o, per meglio dire, del doppio aspetto dell'unico Paradiso. Non si ha qui, s'è già detto, né un duplicato inutile, né una brutta sconnessione fra l'ordine delle apparizioni de' beati, e la loro disposizione nella celeste rosa, perché non si tratta di un doppio aspetto, l'uno simbolico e l'altro reale, ma di due aspetti am-

---

[1] *Suppl.*, quaest. 84, a. 2.
[2] *Ibid.*, ad 5.
[3] *Par.*, XXXI, 69.

bedue reali e differenti per forma e scopo, connessi fra loro, non per dimostrare una stessa cosa, qual sarebbe l'ordinamento identico de' beati per le sfere e nell'empireo, ma per palesare la doppia vita del Paradiso, e la biforme beatitudine dell'anima, consistente nel premio essenziale e nell'accidentale.

Al premio essenziale, ch' è il gaudio e la visione intuitiva di Dio che mai non cresce né scema, spetta il paradiso del riposo e della celeste pace; all'accidentale, ch' è il gaudio, che può crescere, di qualunque bene creato fatto da sé o dagli altri, appartiene il Paradiso del moto o delle apparizioni nelle diverse sfere. Onde i beati si muovono dalle loro sedi del paradiso, non solo per far segno del loro diverso stato di vita e delle proprietà del corpo glorioso, come s' è notato, ma, a quel modo che là nel Limbo, a dimostrar la stima verso Virgilio e Dante, loro s'erano fatti incontro Omero ed altri famosi poeti, anche per far segno del gaudio del Paradiso sopra un peccatore convertito, qual era il medesimo Dante. « E siccome, dice egli nel *Convivio*, a colui che viene di lungo cammino, anzi ch'entri nella porta della sua città, gli si fanno incontro i cittadini di quella; cosí alla nobile anima si fanno incontro quelli della eterna vita. E cosí fanno per le sue buone opere e contemplazioni; ché già essendo a Dio renduta e astrattasi dalle mondane cose o cogitazioni, vedere le pare coloro che appresso di Dio crede che sieno ».[1]

Di qui le oneste e liete accoglienze dei beati verso il poeta, presti al suo piacere, e a piacergli, tantoché, dice San Pier Damiano,

> giú per li gradi della scala santa
> discesi tanto sol per farti festa
> col dire e con la luce che m'ammanta.[2]

---

[1] *Convivio*, IV, 28.

[2] *Par.*, XXI, 64-66. — San Tommaso scrive (*IV Sent.* Dist. 12, quaest. 2, a. 1, quaest. 2): « Gloria comprehendit

Per quest'essere reale dell'uno e dell'altro Paradiso, il poeta non attribuisce a' beati la bilocazione, e suppone che almeno per un'istante l'empireo rimanga vuoto, non di Dio ch'è dappertutto, ma delle schiere de' beati e degli angeli, i quali però, uscendone, non perdono d'un punto, s'è detto, il loro gaudio essenziale, onde per loro « ogni dove in cielo è paradiso ». Ma del gaudio accidentale, con cui è connesso l'ordinamento de' beati, verrà piú a proposito di parlare nell'altra parte di questo lavoro.

Qui per ora è da notare che, sebbene Dante vegga nell'ottava sfera tutta la moltitudine de' beati con Cristo e Maria, per il fine generale del disegno ch'è la glorificazione umana, angelica e divina, nel fatto però e per quel che tocca il fine particolare del poema in relazione con le persone e cogli eventi che il poeta volea lodare o biasimare ad ammaestramento de' contemporanei, la visione dantesca ci presenta solo alcuni personaggi. Onde l'avolo Cacciaguida l'avverte:

> Però ti son mostrate in queste rote,
> nel monte e nella valle dolorosa
> pur l'anime che son di fama note,[1]

---

sanctorum praemium, quod quidem est duplex: scilicet essentiale gaudium quod de Divinitate habent, et accidentale, idest gaudium quod habent de quocunque bono creato. Quantum autem ad praemium essentiale, secundum probabiliorem opinionem, eorum gloria augeri non potest, sed quantum ad praemium accidentale, usque ad diem judicii augeri potest; alioquin tunc non augeretur gaudium de gloria corporis; unde de omnibus benefactis eis gloria accrescit, quia *gaudium est angelis Dei super uno peccatore paenitentiam agente;* (Luc. 15, 10); et ita etiam de omnibus quae in Dei honorem fiunt, gaudent et maxime de his in quibus de eorum gloria Deo gratias agimus ». Cfr. *De Malo,* quaest. 2, a. 2 ad 8; *De verit.*, quaest. 26, a. 6 ad 8.

[1] *Par.*, XVII, v. 136-138.

le quali dentro o fuori l'empireo, fan segno di sé e parlano a correzione, vergogna e lode altrui:

> ché l'animo di quel ch'ode non posa
> né ferma fede per esemplo ch'àia
> la sua radice incognita e nascosa,
> né per altro argomento che non paia.[1]

Ad ogni modo, resta certo che i due aspetti del Paradiso dantesco han fondamento nella scienza teologica, né è pura escogitazione del poeta o un inutile duplicato l'aver premesso l'uno all'altro. Se l'elemento poetico sembra vie piú campeggiare fuori dell'empireo, gli è che anche il premio accidentale fornisce piú vario sostegno alla fantasia alata del poeta. Né però il Paradiso, per dir cosí, esterno all'empireo e fondato sulle sentenze teologiche degli Scolastici, contrasta coll'interno dogmatico e sostanziale che trionfa nella candida rosa; anzi s'integrano a vicenda, e nella loro duplice forma, meravigliosamente intrecciata di verità e di fantasia, presentano la sintesi unica di tutta la vita de' beati effondentesi da un lato nell'esuberanza della loro libertà, perfezione e dominio sul creato, e dall'altro nella pace interminabile, che termina ogni loro movimento e desiderio spirituale.[2] La beatitudine eterna è

---

[1] Ivi, v. 139-142.

[2] « Anima etiam quae divina visione fruetur, ultimo fini coniuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum: et quia ex desiderio animae movetur corpus, consequens erit quod corpus omnino spiritui ad motum obediet, unde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia... propter quod etiam (Sap. III, 7) dicitur de justis, quod *tanquam scintillae in arundineto discurrent,* non quod motus sit in eis propter necessitatem quum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem ». *Contra Gentes*, l. IV, c. 86.

vita vivacissima ripiena d'ogni diletto e d'ogni bene; ed ecco che si profonde pe' cieli nella luce, nel moto e nell'armonia. Essa è pure *quiete eterna* e appagamento dell'impeto naturale e gratuito; ed ecco il ciel della divina pace, e dell'eterno saziarsi, alla fontana, di «quel ben che ad ogni cosa è tanto».

Il movimento e la vita di quaggiú in terra mena al riposo di lassú e il riposo di lassú rimena al movimento e alla vita ne' sottostanti cieli. Quel riposo è movimento, e quel movimento è riposo, senza che l'uno attedii o impacci l'altro, perché né il riposo segue alla stanchezza del movimento, né il movimento si elegge per distrarsi dalla monotonia del riposo.[1] Sòn due perfezioni nel loro termine; due complementi d'un medesimo stato felice; due gemme d'una medesima corona, che a vicenda s'illuminano e scintillano in fronte ai beati.

II.

Ma in tutto questo che finora siamo venuti esponendo, non è da veder altro se non i principii generali, sui quali si fonda la concezione dantesca del Paradiso. Ben piú alta e recondita ragione si cela nel suo svolgimento. Oltre la generica apparizione dei beati in sé considerata, vien fatto di ponderare l'intreccio e l'ordine delle loro apparizioni, dei loro movimenti e delle loro scene, nel che sta appunto il concetto dal poeta inteso e voluto esprimere. Niuno finora ne fece oggetto di studio particolare, e quasi tutti s'indugiarono qual piú qual meno su l'ordinamento de' beati e su qualche speciale aspetto della terza cantica. Eppure chi abbracci

---

[1] «Non esurient neque sitient amplius, nec cadet super illos sol neque ullus aestus». *Apoc.*, 7, 16.

d'un guardo tutta la successione delle scene paradisiache, e ne studi il profondo nesso che le anima e lega, non può a meno di non accorgersi che sotto quell'apparenza sta velato un vero altissimo, anzi il vero piú sublime e vasto, a cui mai arrivasse l'immenso genio e la fantasia insuperata dell' Alighieri. Dei due aspetti del Paradiso dantesco esaminiamo anzitutto, per procedere ordinati, il piú meraviglioso, quello di moto, ossia l'esterno Paradiso de' pianeti, delle stelle fisse e del primo mobile. Questo immenso dramma paradisiaco, in cui danzano, folgoreggiano e parlano anime ed angeli, è diviso in due grandi atti, l'uno umano, l'altro angelico; maggiore e di piú scene, naturalmente il primo, minore il secondo. L'intermezzo che li separa è accuratamente notato dal mistico pellegrino, e avviene quando tutto il trionfo dell'anime beate si raccoglie in su verso l'empireo dall' ottava sfera, dove avea fatto soggiorno. Lo viso mio, dice il poeta, seguiva i suoi sembianti

e seguí infin che il mezzo per lo molto,
gli tolse il trapassar del piú avanti.[1]

Finita e scomparsa la glorificazione umana, appare la glorificazione angelica nel seguente cielo del Primo Mobile. E anche quest'atto, dopo la spiegazione che ne fa Beatrice, ha termine. E il poeta anche qui nota come il

trionfo, che lude
sempre dintorno al punto che mi vinse,
parendo inchiuso da quel ch'egli inchiude,
a poco a poco al mio veder si estinse.[2]

Cosí cessa il dramma vorticoso della glorificazione e del trionfo della creatura umana e dell'angelica e suc-

---

[1] *Par.*, XXVII, 73-75.
[2] *Par.*, XXX, 10-13.

cede il preludio e il dramma pacifico della contemplazione divina nell'empireo e nella candida rosa.

Nella glorificazione umana e nell'angelica il concetto animatore è, a dir cosí, storico e teologico. L'angelica non ha che una scena di contemplazione. L' umana finisce in quattro mirabili scene: il trionfo di Cristo, il trionfo di Maria, il trionfo di San Pietro, e la fermata de' beati all'esame di Dante. Ma i trionfi di Cristo e di Maria si differenziano da quel di San Pietro, perché si terminano con la loro salita al cielo, simboleggiante per Cristo la sua gloriosa ascensione in anima e corpo, e per Maria la sua analoga assunzione, posteriore per tempo e per dignità a quella di Cristo. Per contrario nel suo trionfo San Pietro si arresta nell'ottava sfera cogli altri beati al cospetto di Dante, e Beatrice prega la chiesa trionfante a far grazia di sé al suo alunno.

L' inno epico della glorificazione dell' umanità in Cristo, in Maria e ne' beati è il Canto XXIII del *Paradiso*, cui il Giuliani chiamava il piú altamente poetico di tutta la *Divina Commedia*. Esso è il canto de' tre trionfi, del trionfo di Cristo, del trionfo di Maria e del trionfo di San Pietro, descritti in tal modo, e con tale una dipendenza di moto, di pensiero e di figure da esprimere a meraviglia sotto quel velo la profonda dottrina teologica che n'è sostegno. Dopo la gioia e il trionfo delle singole schiere ne' sette pianeti, era da radunarle tutte in uno nell'ottava sfera per celebrare il trionfo generale della Chiesa beata. E però, dice Beatrice al suo alunno, rimira in giú e vedi quanto mondo sotto li piedi già esser ti fei:

> sí che il tuo cor, quantunque può, giocondo
> s'appresenti alla *turba trionfante*,
> che lieta vien per questo etera tondo.[1]

[1] *Par.*, XXII, 127-132.

Preparato cosí, il discepolo ritorna con lo sguardo per tutte quante le sette spere, dove erano apparse le anime beate, e sorride del vil sembiante di questa nostra «aiuola che ci fa tanto feroci»; e subito comincia la descrizione dell'*attendere*, col canto dei trionfi.

S'apre esso con la famosa similitudine, insuperabile per gentilezza di sentimento, soave armonia di verso, eleganza spontanea d'espressione, dell'augello intra l'amate fronde

> posato al nido dei suoi dolci nati
> la notte che le cose ci nasconde,
> che, per veder gli aspetti desiati,
> e per trovar lo cibo onde li pasca,
> in che i gravi labor gli sono aggrati,
> previene il tempo in su l'aperta frasca,
> e con ardente affetto il sole aspetta,
> fiso guardando pur che l'alba nasca.

Qui s'aspetta qualche gran cosa a lungo desiderata. Tutta l'anima di Beatrice palpita nella similitudine dell'augello.

«Cosí, dice il poeta, la donna mia si stava eretta ed attenta, rivolta inver la plaga» donde stava per apparire Cristo trionfante con le sue schiere. Ma l'imagine dell'augello che già tanto sublima la rispondente figura di Beatrice, è poi vinta dall'aspetto di lei, che, raccesasi all' apparir del trionfo stesso, scoppia in quelle parole esclamative:

> Ecco le schiere
> del trionfo di Cristo, e tutto il frutto
> ricolto del girar di queste sfere!

E il poeta subito la dipinge in quell' istante e dice:

> Pareami che il suo viso ardesse tutto,
> e gli occhi avea di letizia sí pieni
> che passar mi convien senza costrutto.

L'esclamazione, l'accendersi e il letiziarsi soprammodo della donna amata alla vista delle schiere e del trionfo di Cristo non è solo effetto del suo approssimarsi più e più all' empireo, ma scaturisce dall' intima relazione che, nel pensiero di Dante, lega Beatrice colla fede e col Verbo Incarnato. Si ricordi la mirabile scena del trionfo di Beatrice là nel Paradiso terrestre sul carro tirato dal mistico Grifone ch' è sola una persona in due nature.[1] Discesa, assisasi sul triohfal veicolo, dopo la rampogna, il pentimento e la riconciliazione dell'amico, Beatrice si eleva nella sfera divina del simbolo, e diviene lo specchio de' reggimenti del Grifone,

di colui che in terra addusse
la verità che tanto ci sublima.[2]

Verità che è lei stessa, lei che trionfa sul trionfal veicolo; verità soprannaturale attinta dagli «occhi rilucenti che pur sopra il Grifone stavan saldi.»[3] Tra Beatrice contemplante e la doppia fiera contemplata si compie la scena; e Dante n'è solo spettatore.

Pensa lettor, s' io mi maravigliava
quando vedea la cosa in sé star queta,
e nell' idolo suo si trasmutava.

Salito al cielo il Grifone, Beatrice l' incontra ora nel ciel delle stelle fisse ma sott'altro aspetto. Nel Paradiso terrestre il Grifone, apparso prima, s' era fermato col trionfal veicolo vuoto in aspettazione di Colei che dovea scendere a trionfare; nell' ottava sfera le parti si scambiano, e Beatrice, arrivata prima, attende «sospesa e vaga» Cristo con la brama dell'augello che con

---

[1] *Purg.*, XXXI, 81.
[2] *Par.*, XXII, 42.
[3] *Purg.*, XXXI, 120.

ardente affetto il sole aspetta. Nel basso mondo terreno Beatrice, la verità vuol trionfare nella diffusione della fede e nella conversione delle genti; nel Paradiso invece trionfa Cristo e si raccoglie il frutto della verità seminata in terra. Il trionfo di Beatrice nel Paradiso terrestre matura il trionfo del Grifone nel cielo: la vittoria della verità soprannaturale sopra il mondo è la vittoria di Cristo che l'ha promulgata davanti agli uomini. Di qui, l'interesse e il desiderio immenso di Beatrice, simbolo della verità recata dal Redentore in terra, di mirare

> le schiere
> del trionfo di Cristo e tutto il frutto
> ricolto del girar di queste sfere.

Quindi è che nello svolgimento di sì viva contemplazione ritornano le movenze della scena del Purgatorio. Nell'eccelso giardino Dante è dalle quattro Dee condotto prima a mirar gli occhi di Beatrice e il raggiarvi dentro della doppia fiera or con uni, or con altri reggimenti; poi dalle tre virtù teologali è disposto a veder la seconda bellezza di lei, ch'è il riso ineffabile della sua bocca. Analogamente nella sfera stellata il poeta anzitutto rimira il viso ardente e gli occhi della sua donna, e anco il sol di Cristo, rimanendone estasiato; poscia si volge a riguardare «il riso» di Beatrice, tanto di là d'ogni concetto che con tutta l'arte delle muse al millesimo del vero non si verria,

> e così figurando il paradiso,
> convien saltar lo sacrato poema,
> come chi trova suo cammin reciso.[1]

«E qui si conviene sapere, spiega il poeta nel *Convivio*, che gli *occhi* della Sapienza sono le sue *dimostrazioni*,

[1] *Par.*, XXIII, 61-63.

colle quali si vede la verità certissimamente; e il suo *riso* sono le sue *persuasioni* nelle quali si dimostra la luce interiore della Sapienza sotto alcuno velamento: e in queste due si sente quel piacere altissimo di beatitudine, il qual è massimo bene in Paradiso ».[1] Cosí, per dirla col Flamini, « gli occhi ed il riso della trionfatrice dell' Eden ossia le sue *dimostrazioni* e le sue *persuasioni*, traggono Dante, su pei piú eccelsi gradi della via verace, sino alla fruizione del Primo Vero e Primo Bene, meta dell' intelletto e dell'affetto ».[2]

Codesta rispondenza di situazione e di atti fra le due scene, mentre è indubitato argomento dell' importanza loro e del nesso che le stringe insieme, fa della visione del trionfo di Cristo nell'ottava sfera il naturale complemento paradisiaco della simbolica processione del Grifone e della comparsa di Beatrice in vetta al sacro monte del Purgatorio.

III.

Vero è che né Cristo né le schiere dei beati, per le osservazioni fatte sopra, si mostrano nella propria figura, sibbene sotto la forma comune di luce. Come ne' plenilunii sereni brilla la luna in mezzo alle stelle che trapuntano tutti i seni del cielo, cosí vede il poeta

> sopra migliaia di lucerne
> un sol che tutte quante l'accendea,
> come fa il nostro le viste superne[3];

---

[1] *Conviv.*, III, 15.

[2] *I Significati reconditi della « Commedia » di Dante e il suo fine supremo;* Livorno, Giusti, 1904; II, 183.

[3] *Par.*, XXIII, 25-30.

perché « del lume del sole tutte l'altre stelle s'informano ».[1] Dante non può sostenerne il fulgore[2], e Beatrice l'ammonisce che nessun occhio mortale può fissarsi nella divina virtú che tutto avanza, poiché quel sole è il Verbo incarnato,

> la sapienza e la possanza
> ch'aprí le strade intra il cielo e la terra,
> onde fu già sí lunga desianza.[3]

Sublime e piena di profondo pensiero è questa rappresentazione di Cristo, che nel suo trionfo illumina

---

[1] *Conviv.*, II, 14.

[2] Rabano scrive (*In Matth.*, 13, 13): « Sol iste qui oritur timentibus Deum in aspectu, hoc est in præsentia incarnationis suae, evangelizavit regnum Dei . . . In conspectu ardoris ejus quis poterit sustinere? Quia nullus corporalibus oculis divinitatis ejus splendorem potest sufferre ». E San Gregorio (*Omil. in Evan.*, 30, n. 10): « In re autem incorporea a rebus corporalibus usum habemus. Nemo etenim nostrum orientem clare solem, in sphaeram illius intendendo, valet conspicere quia tensi in ejus radiis oculi reverberantur; sed sole illustratos montes aspicimus et, quia jam sol ortus est, videmus. Quia ergo *Solem justitiae in seipso videre non possumus,* illustratos montes claritate illius videmus, sanctos videlicet apostolos qui virtutibus emicant, miraculis coruscant, quos nati solis claritas perfudit, et cum in seipso sit invisibilis, per eos nobis quasi per illustratos montes se visibilem præbuit. Virtus enim divinitatis in se quasi sol in coelo est; virtus divinitatis in hominibus sol in terra. Solem ergo justitiae intueamur in terra, quem videre non possumus in coelo, ut dum inoffenso pede operis per hunc in terra gradimur, ad intuendum illum quandoque oculos in coelum levemus. » Analogamente Dante esclama:

> O benigna virtú che sí gl' imprenti,
> su t'esaltasti per largirmi loco
> agli occhi lí che non eran possenti!
>
> *Par.*, XXIII, 85-87

[3] *Par.*, XXIII, 35-39.

le schiere che lo seguono. Anche la Scrittura, i sacri commentatori e i padri ci presentano non solo Dio ma anche il suo divin Verbo sotto l' imagine di luce, di stella, di sole che tutto irradia, [1] perché in lui come

---

[1] *Apoc.*, 1, 16; *Eccli.*, 43, 2; *Isa.*, 49, 6; *Act.*, 13, 47; *Ioan.*, 1, 5. 8; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 46. — Cristo è detto *Sole di giustizia:* « Et orietur vobis timentibus nomen meum Sol justitiae » *Malach.*, 4, 2; *Luce vera:* « Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum », *Ioan.*, 1, 9; « Et facies ejus sicut sol lucet in virtute sua » *Apoc.* 1, 16. Egidio Colonna segnatamente scrive (*Expositio super salut. angel.* Romae, Bladus, 1555, fol. 9): « Notandum quod Deus dicitur lux et sancti lux appellantur, aliter tamen et aliter, quia Deus dicitur *lux tantum illuminans* et nullo modo illuminata, secundum illud I Io. 1: *Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae;* item: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Sancti* vero et *angeli*, licet dicantur lux illuminans, dicuntur etiam *lux illuminata*, quia a Deo suscipiunt lumen suum. Unde de Angelis legitur Ps. 103: *Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos flammam ignis.* De hominibus autem dicitur (et praesertim de his in quibus splenduit lumen fidei, cujusmodi fuerunt apostoli) Matth. 5: *Vos estis lux mundi*: Et ad Ephes. 5: *Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino.* Et II Thess. 5: *Omnes vos filii lucis estis et filii Dei.* Licet autem omnes angeli Dei et homines sancti dicantur lux et illuminati a Deo, tamen unus angelus magis alio est illuminatus et superiores sunt illuminati magis quam inferiores. Simili modo et sancti unusquisque alio est clarior et majus lumen accepit quam alius, juxta illud Apostoli, I Cor. 15: *Differt stella a stella in claritate.* Cum ergo dicitur in eo quod Maria interpretatur illuminata, intelligitur abundantia luminositatis in eo, hoc est quia ipsa est *lux immediata* ipsi summae et aeternae luci et rationabiliter debet credi quod lux sit dignior, purior, pulcrior, et abundantior quam de quacumque alia creatura dici possit. Ipsa enim est nubes lucida et levis de qua dicit Isaias, 19: *Ecce Dominus ascendet super nubem levem et ingredietur Aegyptum*, idest ingredietur in hunc mundum per carnis assumptionem ex hac beatissima Virgine. De ea etiam intelligitur illud Apo-

Redentore del genere umano è la fonte sovrabbondante della grazia e della gloria. San Giovanni Evangelista afferma da un lato che della pienezza del Verbo incarnato tutti abbiam ricevuto, e dall'altro che nella celeste Gerusalemme invece di sole e di luna, l'Agnello vi è lucerna, e stella splendida e matutina.[1] A Cristo, dice

---

cal. 12: *Mulier amicta sole et luna sub pedibus ejus et in capite ejus corona stellarum duodecim et in utero habens.* Ex quibus est manifestum quanta lucis abundantia illuminata fuerit inferius a sole et luna, superius a stellis et angelis et interius ab eo quem habebat in utero, qui, secundum illud Ioan. 1, *erat lux vera*... et juxta illud Apost. I Tim. 6, *lucem inhabitat inaccessibilem* ». Questo passo di Egidio sembra il commento del canto XXIII del Paradiso dantesco.

Si vegga anche UGONE DA SAN CARO, *Comm.*, Ps. 103 et 135; Isa. 38; Eccli. 50; S. P. DAMIANO, *In Epiph. Domini sermo I;* DIONISIO AREOP., *De eccl. Hier. c. 1, 1;* SANT'AMBROGIO, *Hexam. IV, 2; sermo de nativ. Domini IV;* GREGORIO M. (MIGNE, *P. L.* t. 76, c. 730). Insomma dai padri Cristo è detto *lampas, lucifer, lumen, lux, oriens, sol justitiae, sol verus, sol novus, stella* (MIGNE, *P. L.*, *Indices*, 219, 476 e segg.). Come fulgentissimo sole lo vide anche in una visione Santa Ludgarde (A LAPIDE, *Comm.* Eccli. 43, 2).

Nota poi San Tommaso (*Comm. Ioan.*, 8, l. 2) che « Manichaei, ut Augustinus dicit... solem istum oculis carnis visibilem, Christum Dominum esse putaverunt, et propter hoc ipsum dixisse: *Ego sum lux mundi.* Sed hoc stare non potest et Ecclesia Catholica improbat tale figmentum. Sol enim iste corporalis est lux, quam sensus attingere potest et ideo non est suprema lux quam intellectus solus attingit, quae est lux intelligibilis propria rationalis creaturae. Hic de ea dicit Christus: *Ego sum lux mundi*... Lux autem ista sensibilis imago quaedam est illius lucis intelligibilis... Et ideo recte dicit: *Ego sum lux mundi*; non sol factus, sed per quem sol factus est ». — Cfr. DIONISIO, *De div. nom.* c. IV. § 4; H. Koch, *Pseudo-Dionysius Ar. in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen;* Mainz, Kirchheim, 1900, p. 236 e segg.

[1] *Apoc.*, 21, 23; 22, 16.

l'Aquinate, fu concessa la grazia, come a principio universale nell'ordine della salute, a quel modo che il sole, che è causa universale della vita, estende la sua virtú alla generazione di tutte le cose [1]. Onde egli è capo della Chiesa per dignità, per perfezione di grazia, per virtú comunicativa d'ogni carisma, sí quanto all'anima, sí quanto al corpo, non meno nello stato di via e di purgazione che in quello di gloria: anzi *prima e principalmente*, afferma San Tommaso, è capo della Chiesa trionfante, [2] cosí degli uomini, « milizia santa che nel suo sangue fece sposa », come degli angeli, dei quali è pur « sole ». Di tali concetti, che traboccano dalle lettere di San Paolo, dall'opere de' padri e da tutta la teologia cattolica, basti questo piccol cenno per far ragione dell'esattezza scientifica, con che l'Alighieri ci rappresenta Cristo piovente luce dall'alto sopra le schiere del suo trionfo quasi sole « sopra migliaia di lucerne, che tutte

---

[1] « Similiter etiam quantum ad virtutem gratiae, plene habuit gratiam; quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae; et hoc ideo quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut Dionysius dicit, ejus virtus se estendit ad omnia quae sub generatione cadunt ». III, quaest. 7, a. 9.

[2] « Primo et principaliter est caput eorum qui actu ei uniuntur per gloriam ». III, quaest. 8, a 3. — « Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus sed etiam ex angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines sed etiam quam angeli. Et ideo Christus non solum est caput hominum sed etiam angelorum. Unde et Matth. 4, 11 legitur quod *accesserunt angeli et ministrabant ei* » Ibid., a 4.

quante l'accendea ».[1] Cristo, in una parola, è, come bene dice lo Chollet, il sole dell'ordine soprannaturale.[2]

È l'imagine dell'Agnello, visto dal rapito di Patmos a guisa di lucerna del Paradiso irradiare del suo splendore i santi. Cristo in alto; e sotto lui il corteo di sua vittoria. Qui è tutto il frutto ricolto del girar di tante sfere.

In questa trionfale apparizione di Cristo piú che il trionfo di lui, come Dio, è da vedere il suo trionfo qual Redentore e Verbo Incarnato, come accennano le parole stesse di Beatrice, che addita in lui, giusta l'espressione di San Paolo,[3]

> la Sapienza e la Possanza
> ch' aprí la strada tra il cielo e la terra,
> onde fu già sí lunga disïanza.

Trionfo però che, s'è detto sopra, simboleggia la sua gloriosa ascensione al cielo in anima e corpo dopo la vittoria sull' Inferno. Egli sale primo tra i vestiti di carne, primogenito, secondo la frase di San Paolo, de' morti; mentre gli altri beati, eccetto Maria che lo segue, restano lí quasi aspettando. Perché, dice il medesimo Apostolo, « Salvatorem expectamus Dominum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae ».[4]

Codeste relazioni fra Cristo glorificato ed i fedeli sono bellamente espresse da Innocenzo III, il quale fornisce anche la ragione perché Dante pone nell'ottava sfera la trattazione delle tre virtú teologali, simboleggiate da' tre apostoli presenti alla trasfigurazione di Cristo, cioè « ut Dominus in apostolis circa mercedem

---

[1] *Par.*, XXXI, 2-3; X, 53.

[2] Chollet, *op. cit.*, p. 126 e segg.

[3] « Christum Dei virtutem et Dei sapientiam ». *I Cor.*, 1, 24.

[4] *Ad Philipp.*, 3, 20-21.

glorificationis aeternae *erigeret spem*, *adstrueret fidem et accenderet caritatem* ».[1] Cristo appare qual sole perché nel sole, dice Innocenzo, si rinvengono le quattro proprietà del corpo glorificato: la chiarezza nella sostanza ignea, l'impassibilità della sua natura incorruttibile, la sottigliezza nel raggio trapassante il vetro, l'agilità nel moto diurno da oriente in occidente.

Quest'apparizione di Cristo trionfante prefigura insieme la sua venuta finale, quando, come scrive San Paolo, «ipse Dominus in jussu et in voce archangeli et in tuba Dei *descendet de caelo*, *et mortui qui in Christo sunt*, *resurgent primi*. Deinde nos qui vivimus, *qui relinquimur*, *simul rapiemur* cum illis in nubibus obviam

---

[1] Il passo ci sembra assai importante, perchè chiarisce quanto veniamo dicendo. Onde lo riportiamo quasi intero. « Innocenzo spiega la trasfigurazione di Cristo (*Sermo in sabato IV temp.* Migne, *P. L.*, t. 217, c. 38). « *Et resplenduit facies ejus sicut sol, vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix*. Vestimenta Christi sunt universi fideles... Et ideo non solum *facies* Christi *resplenduit sicut sol*, sed etiam *vestimenta ejus facta sunt alba sicut nix*. Quemadmodum inquit Apostolus, *Salvatorem expectamus Dominum Jesum Christum, qui reformabi corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae* (*Phil.*, 3, 21). Porro quanta est differentia inter claritatem solis et nivis candorem tanta est differentia inter gloriam capitis et glorificationem membrorum. Duplex autem glorificationis est species: una spiritus et altera corporis. Una qua glorificatur corpus, et altera qua glorificatur spiritus; quia secundum prophetam (*Isa.*, 40) de manu Domini recipiemus duplicia. Totus igitur homo *in stola mentis* et *stola carnis* gloriam obtinebit. Quia vero corpus constat ex quatuor elementis, terra, aqua, igne et aere, ad stolam corporis quatuor proprietates pertinere dicuntur, claritas, subtilitas, agilitas et impassibilitas. Et quia spiritus tres habet naturales virtutes, vim rationalem, vim irascibilem et vim concupiscibilem, ad stolam spiritus tres asseruntur proprietates spectare, cognitio, dilectio et delectatio... Ut autem Dominus

Christo in aera, et sic semper cum Domino erimus ». [1] Anche qui Cristo discende dal cielo. La risalita de' beati dalle sfere inferiori all'ottava e all'empireo, raffigura la risurrezione di quelli già morti in Cristo; la fermata nell'ottava sfera cogli apostoli, l'unione generale de' morti ne' diversi tempi e risorti, che vanno incontro a Cristo discendente, e poi sono su rapiti dietro a lui per esser sempre con lui beati nell'empireo. Cosí sarà appieno maturo ricolto il frutto del girar delle sfere.

IV.

Questo frutto non è, dunque, come spiegano alcuni, il vantaggio che ne ricava l'Alighieri con la contemplazione. Né solo è l'assembramento de' beati, poc'anzi apparsi nelle sottostanti sfere e ora raccoltisi a far piú bello il trionfo di Cristo; numero non certo piccolo, comprendendo assai piú che solo l'anime di *fama note,* che il poeta aveva vedute, mentre le altre rimanevano nella luminosa penombra.

Bensí è la riunione di tutti i beati, di « tutto il frutto » insomma fino allora maturato al caldo de' cieli

---

in apostolis circa mercedem glorificationis aeternae erigeret *spem*, adstrueret *fidem* et accenderet *caritatem,* in seipso *utramque stolam* et utriusque proprietates exhibuit. Quia *resplenduit facies ejus sicut sol.* Nam illae quatuor proprietates inveniuntur in sole; claritas in substantia, quia ignea est, et lucida; impassibilitas in natura, quia perpetua consistit et incorrupta: subtilitas in radio, quia sine obstaculo penetrat: agilitas in motu quia uno die discurrit ab oriente in occidentem... Proprietates autem glorificati spiritus commendantur cum dicitur: *Hic est filius meus dilectus*; ecce dilectio. *In quo mihi complacui*, ecce delectatio. *Ipsum audite*: ecce cognitio ».

[1] *I Thess.,* 4, 15-16.

e dei pianeti, perpetui banditori della gloria di Colui che tutto muove, e guida al Paradiso, secondo che, laggiú nella cornice degl'invidiosi, aveva detto Virgilio:

> Chiámavi il cielo e intorno vi si gira,
> mostrandovi le sue bellezze eterne
> e l'occhio vostro pure a terra mira;
> onde vi batte chi tutto discerne.[1]

Perché vale anche qui quel che fu scritto della scienza e della fede di un grande astronomo: *a coeli conspectu ad Deum via brevis.*[2]

Ma se al trionfo di Cristo s'adunano tutte le anime elette, son esse, chiede lo Scarano, salite di là dove sono apparse, siccome alcuni intendono, ovvero discendono ora tutte dall'empireo?[3] Dante lascia insoluta la questione, o, meglio, vi fa una risposta che la scioglie simultaneamente ne' due sensi, additandoci in genere, senza accennar da qual dimora movessero, nei beati

> tutto il frutto
> ricolto del girar di queste sfere.

Quasi volesse dirci: tanto vi basti sapere. Ma i dantisti non se n'appagano, e vorrebbero sapere dove siano andate a finire nel frattempo l'anime apparse precedentemente ne' vari cieli, di alcune schiere delle quali si afferma che vanirono «come per acqua cupa cosa grave», «o quasi velocissime faville... si velar di subita distanza», ovvero che il lor collegio «come turbo, tutto in su s'accolse».[4] Lo Scarano le fa salire all'empireo,

---

[1] *Purg.*, XIV, 148-151.

[2] Iscrizione di A. Angelini pel funerale del famoso astronomo P. Secchi.

[3] *Saggi danteschi*, cit., p. 39.

[4] *Par.*, III, 123; VII, 8-9; XXII, 99.

perché era doveroso che tutti gli spiriti più o meno già apparsi ne' pianeti movessero di là insieme con Cristo e con Maria al trionfo nella sfera stellata. È una ragione che può garbar al par d'un'altra, ma non rischiara il silenzio o l'indeterminatezza del poeta, che, in questo, come in tant'altri problemi, ove l'incertezza, non che togliere il bello o il vero, lo ripresenta accresciuto, potrebbe ammonir lo scrutatore di

> muover lento, come uom lasso
> ed al sì ed al no che tu non vedi.

Intanto un punto fisso della questione è già il luogo, cioè la sfera stellata, ove si raccolgono tutti i beati. Perché quivi? Perché, a guardar bene, il firmamento delle stelle fisse già era stato allegoricamente interpretato come simbolo della Chiesa; le stelle fisse per i Santi; il maggior luminare per Cristo, e il minore per Maria. Tale almeno è il simbolismo medievale, ad esempio, di Ugone da San Caro, autore noto a Dante, il quale trovò in lui e in altri anche il suggerimento della figurazione del cielo cristallino come cielo degli angeli, non che dell'empireo, o cielo della Trinità.[1]

Dell'interpretazione simbolica d'Ugone l'A Lapide fornisce ragioni, fondate sulla cosmologia medievale,

---

[1] « Vel luminare majus Christus qui praeest diei idest justis; luminare minus Beata Maria, qui praeest peccatoribus. Stellae, sancti. Firmamentum, Ecclesia ». « Beda, Strabus: septem sunt coeli: aer, aether, olympus, spacium, *firmamentum, coelum angelorum, coelum S. Trinitatis*. Hieronymus e converso; primo coelum S. Trinitatis, secundo angelorum, tertio firmamentum et sic de aliis ». *Comm. Gen.*, 1. — Cfr. anche Dom. Guerri, *Una carta cosmografica del mille e il disegno dell' Universo nella D. C.* in *Studi Medievali* diretti dal Novati e Renier, v. III, f. 2, p. 290. Vi si cita l'opinione di Alberto Magno e d'altri sopra il numero dei cieli.

dicendo che i Santi sono stelle fisse, perché da Cristo, come dal sole, partecipano il loro lume, o come dice Dante, sono accesi, né rassomigliano a' pianeti erranti, che talora con la loro interposizione ci coprono il sole.[1] Non perciò è a dire che il cielo delle stelle fisse sia la sede di tutti i beati, ma è solo degli apostoli o di chi loro in qualche modo li pareggia, come Adamo, secondo si dirà in seguito, e insieme è il luogo de' trionfi della Chiesa, ossia di tutti i santi con Cristo, Maria e gli apostoli, seminatori della buona novella.

Ecco perché tutti i santi si adunano nella sfera stellata e perché le schiere del trionfo di Cristo comprendono tutto il frutto ricolto del girar delle sfere celesti.

Dal qual frutto naturalmente vanno esclusi gli ordini angelici, siccome quelli che non solo non subiscono l'influsso dei cieli e dei pianeti, ma lo dirigono anzi, movendoli e facendoli influire sugli uomini.

E un'altra ragione di questa loro esclusione sta in

---

1 « Firmamentum est Sancta Ecclesia, quae est firmamentum et columna veritatis, ut ait Apostolus I Tim. 3, 15; in quo sol est Christus, luna B. Virgo, stellae fixae ceteri sancti, qui a Christo quasi sole suum lumen participant. Unde non sunt sicut planetae, qui solem subinde medios se interponendo nobis abscondunt et tegunt; ac motus habent vagos retroque redeunt, sed sicut stellae quae semper solem, idest, Christum reverentur, ostendunt et praedicant ab eoque se omne suum lumen habere testantur et gloriantur ». *Comm. Gen.*, 1, 19, ove recansi nove ragioni del parallelo fra le stelle fisse e i santi. Cfr. Walafrido Strabone, Isidoro, Rabano, ne' loro commenti al luogo citato. « Creatura per participationem est lux, qua etiam ratione et vocatur et fit lux dum Dei sic illam honorantis gratia, naturae fines transcendit » Cyr. Alex. l. I, c. 8 in *Ioan.*, I, 9. « Lumen apud nos qui Deo similiores sunt propiusque ad Deum accedunt ». Naz., *Or.* 40, n. 5. Cfr. Io Chrysost., *Hom.* 52 in *Ioan.*, n. 4.

ciò che il trionfo di Cristo nell'ottava sfera è trionfo formalmente di redentore; e degli angeli Cristo non fu redentore, sebbene sia loro capo per la dignità divina e per i privilegi della natura umana. « Christus, dice San Tommaso, secundum quod homo, est caput angelorum; non tamen ita proprie nec eodem modo sicut hominum, propter duas conditiones. Primo quantum ad conformitatem naturae; quia cum hominibus convenit etiam secundum speciem in natura, cum angelis autem non secundum speciem, sed secundum genus intellectualis naturae. Secundo, quantum ad influentiam; quia non influit angelis *removendo prohibens aut merendo gratiam, aut orando pro eis*, quia jam beati sunt; sed in his quae ad actus hierarchicos pertinent, secundum quod unus angelus illuminat alium, purgat et perficit ».[1] Negli uomini invece Cristo influisce *removendo prohibens*, ossia il peccato, e *merendo gratiam* ossia il prezzo d'acquistar la gloria essenziale, riguardo alla quale gli uomini sono viatori, non già gli angeli, beati fin da dopo il loro primo istante, sebbene sieno, dice ancora l'Aquinate, « aliquo modo viatores respectu praemii accidentalis in quantum nobis ministrant, ad quod valet eis meritum Christi ».[2] Nel sostanziale dunque, secondo cui propriamente Cristo è redentore, gli Angeli non partecipano il merito di Cristo. E però al trionfo di Lui essi non convengono palesemente e solo, quando trionfa Maria, per entro il cielo scende una facella formata in cerchio a guisa di corona e cingela e girasi intorno ad ella. È l'amore angelico dell'arcangelo Gabriele che viene a corteggiar la Vergine, a cui già era stato spedito messaggero dell'incarnazione del Verbo,

[1] III *Sent.*, Dist. 13, quaest. 2, a. 2, quaest. 3.
[2] *De verit.*, quaest. 29, a. 7 ad 5.

ed ora l'accompagna nella sua assunzione e incoronazione in cielo a Regina degli angeli e degli uomini.

Solo dunque le anime umane raccolgonsi nell'ottava sfera, solo, s'intende, quelle pervenute attualmente alla gloria della beatitudine, cioè il frutto sinora ricolto, non anco quello ch'è ancora sul nascere e crescere e maturare nel volger de' secoli. Le piú scendono ora dall'empireo, e nuova per Dante è la loro vista. Ma altre però egli le ha già incontrate per le scale del l'eterno palazzo come un'avanguardia distribuita giú per quegli scaglioni, a far segno di sé e della propria felicità prima d'adunarsi tutta e raccogliersi col grosso della celeste milizia al trionfo di Cristo. Salgono dunque gli spiriti, che, per accennar quel che chiariremo piú avanti, cominciarono il bene e nol compirono; gli spiriti che il cominciarono e proseguirono segnalandosi o nell'efficacia dell'opera o nell'impeto amoroso della volontà, o nella cognizione scientifica dell'intelletto; gli spiriti infine che conquistarono la perfezione del bene o col braccio pugnando per la fede, o con rettitudine del volere servendo la giustizia, o sollevandosi col volo della mente nella pia contemplazione dell'eterno vero: patriarchi e profeti, martiri, vescovi e dottori e confessori, sacerdoti e leviti, monachi ed eremiti, vergini e vedove, nominati ed innóminati, canonizzati o solo famosi e noti al poeta.

Quanto a' pargoli innocenti, o uccisi per Cristo o morti comecchesia, per divina grazia dall'umana colpa esenti, essi non salgono dalle sfere inferiori, ma scendono cogli altri dall'empireo. Perché il difetto, che essi ebbero dell'uso di ragione e del libero arbitrio, sebbene loro assegni nell'empireo le piú basse foglie della candida rosa, li esclude però dal consorzio cogli adulti che salirono colà per meriti proprii, onde sono allogati

sotto di essi, e se anche fuori dell'empireo dovessero aver un posto, sarebbe sotto tutti i pianeti, e tra la luna e la terra, se frammezzo si aggirasse alcun corpo celeste. Convien dunque ammettere ch'essi dell'empireo si restino contenti e che di lí scendano al trionfo di Cristo, riserbando cosí, come par piú ragionevole, secondo l'intenzione del poeta, i pianeti alle sole anime, che, per meriti acquisiti anche con la loro propria buona voglia, hanno a far segno al mistico pellegrino e convertito della loro sfera spirituale che ha piú o men salita.

V.

Simili drappelli noi li incontriamo nelle Litanie de' Santi, abbozzo liturgico della candida rosa. Ma l'ordine delle Litanie, osserva il Card. Lambertini, ritrae l'ordine de' tempi, né di lí può senza pericolo dedursi la maggiore o minore santità de' santi [1]. L'Alighieri dovette accorgersene, e però con piú libera e sciolta mano disegnò e colorò il suo Paradiso, secondo un principio e una norma scientifica che, abbracciando pure materialmente il catalogo liturgico, meglio nell'ordine ritraesse un certo crescere della santità, sicché l'ordinamento celeste rispondesse in qualche modo all'esigenza teologica o cosmografica del suo intento e de' suoi tempi. Gli apostoli, che nelle Litanie seguono a' patriarchi e a' profeti, noi li troviamo superiori a tutti, nella sfera stellata, perché sono essi i primi banditori della buona novella, gl'illuminatori generali del mondo, le dodici stelle della sposa di Cristo. Gli è per questo

---

[1] *De Serv. Dei beatif. et Beator. canonizatione,* l. IV, P. II. c. 20, nn. 43, 46, 47.

che nell' ottava sfera trionfa San Pietro cogli apostoli e intorno a lui s' aduna · tutto lo stuolo de' beati. Codesta sfera stellata è la sede propria degli apostoli, e di chi, piú o meno, li pareggia, come Adamo, e

> il gran Giovanni
> che sempre santo il deserto e il martiro
> sofferse, e poi l' Inferno da due anni [1].

Cristo già avea detto agli apostoli: « *Vos estis lux mundi* ». « *Vos*, discretive, commenta l'Aquinate, scilicet qui estis derivati a me qui sum prima lux: Ioan., 8, 12: *Ego sum lux mundi*... Sic luce apostolorum mundus est aedificatus exemplis, inflammatus doctrinis, fecundatus bonis operibus, alleviatus peccatis, excitatus a negligentiis, animatus ad contemplationem caelestium, ereptus de potestate daemonis. » [2]. E la luce degli apostoli è luce dei cieli e del firmamento, come il medesimo Aquinate scrive nel commento al salmo XVIII — tutto al proposito del pensiero dantesco anche di qui forse ispirato — perchè ivi l'Angelico, come Dante nel canto XXIII, aduna insieme, nella sua esposizione, il cielo degli apostoli, il sole di Cristo e il giorno del colloquio di Maria e dell' angelo Gabriele [3].

---

[1] *Par.*, XXXII, 31-33.

[2] *Comm. Matth.*, 5, 5.

[3] « *Coeli enarrant* idest manifestant, *gloriam Dei et firmamentum nuntiat opera manuum ejus*, per quae opera apparet ejus virtus. Secundum autem veritatem per caelos intelliguntur apostoli, in quibus tanquam in *caelis* habitas Deus. Et dicuntur *caeli* propter sublimitatem conversationis... Item *stellati*, propter multarum virtutum abundantiam... quia lucidi per doctrinam et exemplum... quia volubiles per obedientiam et discursum praedicationis... Item apostoli dicuntur firmamentum quia firmati virtute Spiritus Sancti... Vel *dies*, idest Gabriel, *eructat verbum diei*, idest Virgini Beatae proponit

Nel firmamento dell'ottava sfera si raduna tutta la «turba trionfante» col suo re, la sua regina, e i suoi principi.

Cristo e Maria appaiono, ma, per la loro singolare dignità e santità, piú in alto, piú sublimi sopra tutti, e solo per trionfare un istante. San Pietro invece sembra aver «quivi» eletto il suo soggiorno, proporzionato all'altezza de' suoi meriti e del suo ministero, poiché egli «quivi si vive e gode» e «quivi trionfa». E con lui, oltre gli altri apostoli e il padre del genere umano, convien ammettere vi soggiornino gli evangelisti Marco e Luca, emuli di quelli nel propagar con la penna il Vangelo, e gli altri discepoli del Signore, loro compagni nelle fatiche e nella predicazione apostolica.

Eva però che nell'empireo siede nei secondi seggi, sebbene a pie' di Maria, sembra doversi escludere dall'ottava sfera e considerarla nella settima, perchè solo la prima soglia della candida rosa pare accolga gli spiriti apparsi nell'ottava sfera, come si dirà a suo luogo.

Pertanto la sfera stellata è esplicitamente propria di San Pietro, degli apostoli ed evangelisti, primizie per dignità e per doti di tutte le schiere de' santi. E in codesto cielo è bello considerare l'alto concetto di Dante,

---

verbum Salvatoris... Et sicut per caelos intelliguntur apostoli, ita per solem intelligitur Christus: Malach. 4: *Vobis timentibus nomen meum, orietur sol justitiae.* Et quaedam prophetiae dicunt hoc de Christo sub figura solis... *In sole posuit tabernaculum suum,* quasi dicat: Sol est ejus tabernaculum: non quo Deus in loco contineatur, sed quia, ut Dionysius dicit, in sole maxime repraesentatur bonitas et virtus Dei sive divina». *Comm. Ps.* 18, 1, 2, 3. Cf. *Catena aurea in Matth.* 5, 11. Anche Ugone da S. Caro scrive (*Comm. Ps.*, 18): «Primo ostendit qui praedicaverunt, dicens *Coeli*, idest apostoli conscii secretorum...» Cf. Gregorio M. *Homil.* 30 *in Ev.*, n. 7. — Nella trasfigurazione dice San Matteo, 17, 2, di Cristo, che «resplenduit facies ejus *sicut sol.*»

il quale vi fa apparire contemporaneamente insieme tutti i beati delle diverse età, quasi accentrati nella pienezza de' tempi, sotto l'influsso e la presidenza dell'Aspettato delle genti, della gran Donna promessa nell'Eden, cioè del secondo Adamo e della seconda Eva, e di quei primi che furono i loro piú fecondi spirituali rampolli, onde poi il mondo fu rigenerato a Cristo.

Così il cielo stellato diviene il teatro della rappresentazione storica del compimento del divino disegno e della conversione del mondo a Dio; e ne sono protagonisti e attori que' medesimi che nel fatto vi concorsero. Cosí la Chiesa militante è divenuta trionfante. Solo la scena si rifà a rovescio. Cristo e gli apostoli diedero principio alla conversione del mondo non trionfando, ma colla predicazione della fede, della speranza e della carità, coi patimenti e con la morte. Quivi invece precede la vita e il trionfo di Cristo, e di San Pietro, e la scena si termina nell'esame del frutto della predicazione, nell'interrogare il rappresentante dell'umanità convertita e viatrice intorno a' fondamenti della dottrina sparsa e seminata con tanto sudore e sangue nel mondo, con la giunta delle sfuriata del principe degli apostoli contro chi « usurpa in terra il loco *suo* » e contro i lupi rapaci, che in veste di pastori

si veggon di quassú per tutti i paschi.

Cristo co' suoi legati discende dall'empireo, l'umanità con Dante risale dalla terra: s'incontrano nell'ottavo cielo, l'ultima sfera, che brilli all'occhio umano e quasi vallo di divisione tra l'umano e l'angelico e divino. Dall'alto Cristo scende a trionfare e poi trionfa Maria e ultimo San Pietro: dal basso Dante sale a contemplare quei trionfi. Trionfi i quali sono il gaudio che segue al patire, la vittoria che termina la lotta, e ne' quali fissando

lo sguardo, l'anima si rincora e piglia ardore ad ogni pericolo ed esame anco di fuoco. Quindi è che alle domande apostoliche, dopo la visione de' trionfi dell'anime beate, il mistico pellegrino risponderà coraggioso e alto, e n'avrà lode qual di buon cristiano, degno rappresentante della fede, della speranza e della carità della chiesa militante, virtú per cui si sale a filosofare nell'Atene celestiale. In questo esame consiste il colmo della sua parte attiva nel teatro del Paradiso e del suo dialogo co' beati. Egli salirà, salirà ancora; vedrà il trionfo degli angeli, la reggia di Dio, ma non parlerà ne' con gli angeli, ne' coi beati dell'empireo, sí solo con la sua guida, o con chi ne farà le veci. La vita e i ricordi umani finiscono con l'ottava sfera; piú su è solo contemplazione e ammirazione.

Poiché dunque tutti i comprensori dell'empireo scendono a far più bello il trionfo del Redentore, ecco nella sfera stellata non solo i beati già incontrati per le scale dei sette pianeti, ma anco Maria Santissima, San Pietro, primo Vicario di Cristo, gli altri apostoli e Adamo, i quali, come si dirà parlando dell'ordinamento de' beati, tanto s'innalzano, per confessione de' padri e de' dottori,[1] sopra tutti i santi, che sarebbe stato ingiuria l'accomunarli con gli altri nelle classi de' pianeti, quasi di questo o di quello ne avessero comecchessia subito l'influsso. Ond'è che Dante pone in questa sfera Maria e gli apostoli con quei due che seggono lassú piú felici

per esser propinquissimi ad Augusta,

cioè San Pietro e Adamo, l'uno capo della generazione naturale, l'altro della soprannaturale; l'uno

il padre, per lo cui ardito gusto
l'umana specie tanto amaro gusta;

---

[1] Cfr. San Tommaso, *Comm. Rom.*, 8, 23; *I Cor.*, 3, 28.

l'altro

> quel padre vetusto
> di santa Chiesa, a cui Cristo le chiavi
> raccomandò di questo fior venusto.[1]

VI.

Cosí nell'apparizione trionfale della Chiesa, mentre il sole di Cristo eraglisi già tolto dalla vista, Dante è invitato da Beatrice a rivolgersi « al bel giardino che sotto i raggi di Cristo s' infiora », a due centri precipui luminosi, appellati da Beatrice, continuando la similitudine del giardino, col nome di due fiori, la rosa e il giglio, reminiscenza non dubbia di un passo della Scrittura.[2] Maria è « la rosa in che il Verbo divino carne si fece »; gli apostoli « li gigli, al cui odor si prese il buon cammino ». La Beata Vergine infatti, come tutti sanno, è per l'appunto invocata da secoli col titolo di rosa mistica, e *rosaria* erano nel medio evo appellati vari modi di onorare Maria, con inni, salmi, preghiere formanti per acrostico il nome di Lei, o l'*Ave Maria*, o altro saluto [3]. A uno di siffatti rosari, e non alla sola recita di un'*Ave* mattina e sera, che sarebbe troppo poco alla grande divozione del poeta per Maria,

---

[1] *Par.*, XXXII, 118-126.

[2] « Quasi rosa plantata iuxta rivos aquarum fructificate... Florete flores quasi lilium et date odorem et frondete in gratiam ». *Eccli.*, 39, 17-19.

[3] Cfr. INNOCENTII III, *Sermo* XI (MIGNE, t. 217, c. 497 e 915). — P. RAGEY, *Hymnarium quotidianum B. M. V. ex hymnis medii aevi comparatum*; Paris, Lethielleux, pag. 339 e segg. — U. CHEVALIER, *Repertorium hymnologicum;* I, p. 123; II, p. 483; III. pag. 69 (nn. 23594, 23595, 23601, 23605, 23612, 23613, 23644, etc).

noi vediamo un accenno nel ricordo che egli fa in questo stesso canto del

> nome del bel fior ch'io sempre invoco
> e mane a sera.[1]

I gigli, simboli di gloria,[2] s'è detto, figurano gli apostoli, come intendono i migliori interpreti. Ad essi, per dignità primi anche tra i martiri, convengono le parole dell'ufficio pe' Martiri. « Florebunt sicut lilium in civitate domini. Sancti tui, Domine, florebunt sicut lilium et sicut odor balsami erunt ante te ». E San Paolo già aveva detto di sé e degli altri apostoli che Dio « odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco: quia Christi bonus odor sumus in iis qui salvi fiunt et in iis qui pereunt: aliis quidem odor mortis in mortem, aliis autem odor vitae in vitam ».[3] Odor di vita furono gli apostoli ogni qual volta al loro odore si prese, come dice Dante, il buon cammino.

Dante all'invito di Beatrice guarda e vede

> più turbe di splendori
> folgorati di su di raggi ardenti
> senza veder principio di fulgori;

e il nome della rosa mistica gli restringe

> l'animo ad avvisar lo maggior foco.

Qui comincia il trionfo di Maria. Quello di Cristo, illuminante tutto il giardino del cielo, già s'è compiuto col sollevarsi del sole di là dalla veduta del poeta, rapito fuor di se stesso, onde,

> che si fesse, rimembrar non sape.

---

[1] *Par.*, XXIII, 88-89.

[2] Cf. ALAPIDE, *Comm. Eccli.*, 39, 19.

[3] *II Cor.*, 2, 14-16. — Agli Apostoli in modo speciale conviene ciò che l'Aquinate scrive della somiglianza dei santi

Cosí, quando la benigna virtú del Redentore, che sí imprenta i beati, s'è su esaltata, togliendo la vista di sé senza togliere quella de' suoi raggi piú folgoranti, perché ogni luce di grazia e di gloria scende sempre per ogni trionfo da quell' unica fonte che è Cristo, resta Maria a trionfare; la quale a sua volta, fra le altre luci degli apostoli e de' santi, scintilla qual « viva stella che là su vince » in gloria, « come qua giú vinse » in grazia, ed è il « maggior foco » cui Dante avvisi. Per tal modo il *luminare minus* è detto viva stella, non luna, come sopra aveva interpretato Ugone, perché l'Alighieri sempre vigile vuol continuare la similitudine del plenilunio sereno in cui

---

coi gigli cresciuti nel giardino della Chiesa *sotto i raggi di Cristo,* nel commento incompleto ad Isaia, pubblicato per la prima volta dall' Uccelli (*Super Isaiam prophetam quae ex autographis supersunt;* Mediolani, Boniardi, 1847, p. 7): « *Sancti comparantur liliis* — 1. propter stipitis altitudinem, ex quo constantia in adversis; *Cant.,* 2: *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias ;* — 2. propter odoris suavitatem, ex quo bona fama; *Eccli.,* 39: *Florete flores quasi lilium, date odorem et frondete in gratiam.* — 3. propter humoris virorem, ex quo virtus mentis; *Eccli.,* 50: *Quasi lilia in transitu aquae ;* — 4. propter connexionem, ex quo sanctorum caritas; *Cant.,* 7: *Venter tuus quasi acervus tritici vallatus liliis.* — Haec lilia Christus — 1. vestit quantum ad virtutis initia; *Matth.,* 6: *Considerate lilia agri, quoniam non texunt neque nent, et Pater vester vestit illa ;* — 2. colligit ad aeterna praemia; *Cant.,* 6: *Dilectus meus descendit in hortum suum ad areolam aromatum, ut ibi pascatur in hortis et lilia colligat ;* — 3. in eis requiescit per complacentiam; *Cant.,* 2: *Dilectus meus mihi et ego illi qui pascitur inter lilia ;* — 4. et ideo ipse est lilium; *Cant.,* 2: *Ego flos campi et lilium convallium* ». Va notato, per appropriare agli apostoli *li gigli,* che essi son quelli, *al cui odor si prese il buon cammino* dietro Cristo, cioè alla cui voce e al cui esempio il mondo si converti al cristianesimo.

> Trivia ride fra le ninfe eterne
> che dipingono il ciel per tutti i seni.

A Trivia o Luna è paragonato Cristo, il sole de' beati; non restava quindi se non che a viva stella vincente ogni altra fosse rassomigliata Maria.

Ed ecco per entro il cielo scender l'angelo Gabriele qual « facella formata in cerchio a guisa di corona » e cingere e girare intorno alla stella di Maria, coronandola cosí regina de' beati davanti all'assemblea degli eletti. L'angelo non solo scende a coronar Maria, ma ne canta le grandezze, e afferma che, come ora le gira intorno, così le girerà mentre salirà all'empireo dietro suo Figlio per entrarvi anche lei. Dante infatti di tutti gli angeli che vede nel paradiso, non delinea che questo distintamente, e nell'empireo lo rivede in una scena quasi identica, cioè iniziante le lodi di Maria, alla cui divina cantilena risponde poi da tutte le parti la beata corte;[1] come nell'ottava sfera, quando

> la circulare melodia
> si sigillava, e tutti gli altri lumi
> facean sonar lo nome di Maria.

Dopo di che, la coronata fiamma si leva verso il Primo Mobile, « appresso sua semenza », cioè seguendo il suo divin Figlio. Cosí Cristo e Maria entrano nell'empireo soli, e prima di tutti; e la Vergine Madre segue suo Figlio « perché lí entre », per entrar lí. Ma perché Maria segue Cristo per entrar lí? Forse che gli altri beati non entreranno anche nell'empireo? Sí, entreranno, ma non seguendo Cristo come Maria. Maria entrerà lí corporalmente, come Cristo, e sarà lí col corpo al par di lui: gli altri, finora no. Gli è per questo che l'alta le-

---

[1] *Par.*, XXXII, 94-99.

tizia, cui corona l'angelo Gabriele, è detta in presente spirare *del corpo di lei,*

del ventre
che fu albergo del nostro desiro.

E questa è giust' appunto la ragione fondamentale, che recano i santi padri per la corporale assunzione di Maria al cielo.[1]

Mentre Maria sale al cielo trionfando in anima e corpo, tutti i beati la rimirano;

e come fantolin che invêr la mamma
tende le braccia poi che il latte prese
per l'animo che in fin di fuor s'infiamma,
ciascun di quei candori in su si stese
con la sua fiamma, sí che l'alto affetto
ch' egli aveano a Maria mi fu palese.

Mirabile pittura traboccante di sentimento e di verità! Maria, la novella Eva e madre de' viventi secondo la grazia e la gloria, è la *mamma* degli eletti, e ciascun beato la venera, come il fantolino colei donde ha la vita e l'alimento. Essi però rimangon lí nell' ottava sfera, al cospetto di Dante

Regina coeli cantando sí dolce
che mai da me non si partí il diletto.

Con quest' antifona, cui la Chiesa militante indirizza alla Vergine nella solennità della gloriosa risurrezione di Cristo, i beati confessano e proclamano che nel dogma del trionfo di Cristo sulla morte e sulla corruzione del corpo sta il fondamento della loro gioia, e delle congratulazioni con la Vergine, compagna del Figliuolo

---

[1] Cfr. I. B. Terrier, *La Mère de Dieu;* Paris, Lethielleux, vol. II, p. 363 e segg.

anche in un tal privilegio, perché la credenza universale della Chiesa, come già dicemmo, ammette che anco la Regina del cielo rivestisse la carne gloriosa. È privilegio, concesso avanti il dí finale, soltanto a lei. San Giovanni infatti afferma a Dante:

> con le due stole nel beato chiostro
> son le due sole luci che saliro;
> e questo apporterai nel mondo vostro.[1]

Il canto dunque dell'antifona *Regina coeli* nel salir di Maria all'empireo conferma la credenza comune, abbracciata dal poeta, ed insieme è uno spunto del desiderio de' beati quale lo manifestarono già nel quarto cielo, quando, al rammentar della risurrezione finale, furono cotanto

> subiti ed accorti
> e l'uno e l'altro coro a dicer: « Amme »
> che ben mostrâr disio de' corpi morti.[2]

Cosí l'indugio, ch'è tra i due trionfi di Cristo e di Maria salienti al cielo, e il rimaner lí degli altri beati nell'ottava sfera segna e figura la differenza e il volger di tempo che separa la risurrezione corporea di Cristo e di Maria da quella dell'anime beate, le quali tanto tarderanno a rivestir « sua carne e sua figura », quanto si dilunga il compirsi del numero degli eletti. Dante ci fa manifesto come i trionfi di Cristo e di Maria sono da considerarsi da un duplice aspetto: da quello delle prerogative sovrenimenti della gloria dell'anima e da quello dei privilegi della gloria del corpo già rivestito.

---

[1] *Par.*, XXV, 127-129.
[2] *Par.*, XIV, 61-63.

VII.

Ai trionfi di Cristo e di Maria, piú maestosi per isplendori e piú singolari per privilegi rispecchianti anco la gloria del corpo riassunto, segue come terzo il trionfo di San Pietro, di «Colui che tien le chiavi di tal gloria»; trionfo sol dell'anima, non anco del corpo. Pochi versi vi dedica il poeta, ma son tocchi magistrali e chiari, che ci dipingono al vivo la mirabile scena nel primo momento del suo svolgersi. Stanno davanti all'Alighieri «migliaia di lucerne», «piú turbe di splendori»; turbe che richiamano alla mente le varie schiere de' beati raccolte dai sottostanti pianeti e dall'empireo, ma non confuse tra loro nell'assembrarsi, come poi manifestano menando intorno a Beatrice, secondo il loro grado, «carole differentemente danzando».[1] Davanti a queste schiere il poeta s'arresta contemplando ed esclama per la meraviglia:

> Oh quanta è l'ubertà che si soffolce
> in quell'arche ricchissime, che fôro
> a seminar quaggiú buone bobolce!

In questi versi da' commentatori applicati generalmente a tutti i beati, pare a noi che l'Alighieri noti una distinzione, suggeritagli, come era accaduto ne' due trionfi precedenti, da' piú vivi splendori osservati. «Quell'arche ricchissime che fôro a seminar quaggiú buone bobolce», a nostro avviso, non tanto designano i beati in genere — perché, ad esempio, i beati del ciel della Luna non si possono, se non relativamente a sé, dire

---

[1] *Par.*, XXIV, 16-17.

ricchissime, non già riguardo al frutto recato — quanto indicano gli apostoli, veramente arche ricchissime, state a seminar quaggiú buone bobolce, sia che si pigli *bobolce* nel senso attivo di seminatrici, sia che nel passivo di terra seminata. Arche e vasi preziosi son tutti i santi, ma vasi d'oro, vasi d'elezione come Paolo, sono gli apostoli, che, come dice l'Aquinate, trasfusero la dottrina evangelica da Cristo a noi, [1] quella dottrina, che in essi pe' primi era stata seme di immensa ricchezza spirituale o santità, producendo ad usura il centesimo, nella grazia e nella gloria.

Perché, si badi, gaudio e corona degli apostoli [2] è qui la conversione del mondo e la carola de' beati ne' cieli. Essi furono anche veramente *a seminar quaggiú buone bobolce,* per sé e per gli altri. Per sé, nel partecipare al frutto della redenzione larghissimamente; per gli altri, nel dispensarne il seme ed arare la vigna di Dio. Un tal concetto è assai vicino a quello di Sant'Agostino, dove paragona gli apostoli a' buoi. « Boves intelliguntur qui nobis Scripturas sanctas dispensaverunt. Boves erant apostoli, boves erant prophetae. Unde dicit Apostolus: *Bovi trituranti os non infrenabis. Numquid de bobus pertinet ad Deum? An propter nos dicit? Propter nos dicit: quia debet in spe qui arat arare et triturans in spe participandi,* I Cor. 9, 9 ». [3] Vale a dire, queste parole di San Paolo, spiega l'Aquinate, non vanno intese solo in senso materiale, ma anche spirituale; cioè *de bobus spiritualibus, idest praedicatoribus* del Vangelo, quali furono gli apostoli. [4]

Però fra le arche ricchissime e le buone bobolce,

---

1 *Prol. Comm. Ep. Pauli; Comm. Ioan.* 4, l. 4.

2 *Ad Philipp.,* 4, 1

3 *In Ioan. tract.* 10, n. 7.

4 *Comm. I Ep. Cor.,* 9, l. 1.

primeggia per dignità sopra tutti, apostoli e fedeli, il primo Vicario di Cristo, che nell'empireo, dopo Maria, ha il primo posto, sedendo a destra di lei, come San Bernardo dirà a Dante:

> Dal destro vedi quel padre vetusto
> di santa Chiesa, a cui Cristo le chiavi
> raccomandò di questo fior venusto.[1]

Quindi è che egli non solo gode de' meriti acquistati, come tutti gli altri, ma anche trionfa dopo Cristo e Maria.

> Quivi si vive e gode del tesoro
> che s'acquistò piangendo nell'esilio
> di Babilon, dov'egli lasciò l'oro;
> quivi trionfa, sotto l'alto Filio
> di Dio e di Maria, di sua vittoria
> e con l'antico e col nuovo concilio
> Colui che tien le chiavi di tal gloria.[2]

Come Cristo trionfa di sua vittoria, perché fin dal principio poté dire ai suoi discepoli: « Confidite: ego

---

[1] *Par.*, XXXI, 124-126.

[2] Così noi leggiamo e interpretiamo col Lombardi, perché in questi versi sono espressi pensieri e frasi dell'apostolo Pietro, che diceva doversi considerar la terra come suolo straniero: « Obsecro vos tanquam *advenas et peregrinos* abstinere vos a carnalibus desideriis » *I Petr.*, 2, 11; « Nolite *peregrinari* in fervore » Ibid., 4, 12. Acquistò il tesoro celeste piangendo, perché dopo il suo fallo *coepit flere*, e *flevit amare*, come dicono i Vangeli, e ciò per molti anni nell'esilio di Babilon, com'egli chiama anco Roma: « Salutat vos Ecclesia quae est in *Babylone* coelecta ». (*I Petr.*, 5, 13). In quell'esilio egli lasciò l'oro: onde disse allo storpio della Porta speciosa: « Argentum et aurum non est mihi: quod autem habeo hoc tibi do: in nomine Iesu Christi Nazareni surge et ambula » (*Act.*, 3, 6). Sant'Ambrogio commenta (*In Ps. 118 Serm. 8, post init.*): « Reliquisti ergo omnia, Petre, quae habebas; unde habes quod

vici mundum»;[1] non altrimenti il suo Vicario trionfa di sua vittoria sulla persecuzione e incredulità pagana; vittoria della fede vincente il mondo, ond'egli fu stabilito il confermatore infallibile de' suoi fratelli, ammoniti da lui di resistere «fortes in fide», anche contro gli assalti del demonio ruggente qual leone.[2]

Trionfa quindi per la dignità rivestita di primo Vicario di Cristo, per la sodezza di pietra sopra cui Cristo edificò la sua Chiesa incrollabilmente, pel quale e per la quale anch'egli diè il sangue e fu crocifisso. E però trionfa «sotto l'alto Filio di Dio e di Maria» come pontefice di tutti i credenti salvati, sí di quelli del nuovo Patto, «col nuovo concilio», sí di quelli del vecchio, «con l'antico concilio». E la ragione sta in ciò che «antiqui Patres, dice l'Aquinate, pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus.»[3]

---

habere te dicis? Surgit claudus et sono tui sermonis erigitur: sanitatem aliis donas, qui indigebas ipse tuae salutis auxilio. Reliquisti ergo quae habebas et cepisti quae non habebas. Christus tibi portio, Christus tibi possessio est: illius nomen tibi munificum, illius nomen tibi fructuosum, illius nomen tibi tributa dependit et bona tributa, non pecuniae sed gratiae». — Del resto anche l'altra interpretazione, come la difende il Poletto nel suo commento, è plausibile, e si può citare a sua prova, anche il Salmo 136: *Super flumina Babilonis, illic sedimus et flevimus, cum recordaremur Sion;* in senso anagogico, s'intende.

[1] *Ioan.*, 16, 33.

[2] «Haec est victoria quae vincit mundum fides nostra. Quis est qui vincit mundum nisi qui credit quoniam Jesus est Filius Dei?» *I Ioan.*, 5, 4-5. «Rogavi pro te ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos» *Luc.*, 22, 22. «Fratres, resistite fortes in fide» *I Petr.*, 5, 9. — Cfr. Cavedoni, *Raffronti tra gli autori biblici e sacri e la D. C.*, Città di Castello, 1896, pag. 102.

[3] *Summa theol.*, III, quaest. 8, a. 3 ad 3. Cfr. *Catechismo Romano*, P. I, c. 6, n. 6.

« Moyses et prophetae seminaverunt in Judaea, sed apostoli messuerunt, quia ipsi quod intendebant, scilicet homines adducere ad Christum, efficere non potuerunt, quod tamen apostoli fecerunt. Et ideo utrique simul gaudent, scilicet apostoli et prophetae in una mansione gloriae, de conversione fidelium... Et hoc praefiguratum fuit in trasfiguratione Christi: ubi omnes gloriam suam habuerunt, et patres veteris testamenti, scilicet Moyses et Elias, et patres novi testamenti, scilicet *Petrus*, *Ioannes* et *Iacobus*, dans per hoc intelligere quod in illa futura gloria simul gaudent novi et veteris testamenti justi »[1].

Come unica dunque è la Chiesa militante, per l'identica fede degli uni nei « passuri », degli altri nei « passi piedi », cosí unica è la Chiesa trionfante, unico il convento delle bianche stole, e unico Colui che tien le chiavi di tal gloria. Gli è anche di qui, che l'Alighieri, nell'ottava sfera, fa parlare i rappresenti degli uni e degli altri, i tre apostoli, e il padre del genere umano.

Col trionfo di San Pietro la storia dell'umana glorificazione, figurata e veduta da Dante, segna anche un'altra fase.

Nel Verbo incarnato e in Maria ascendenti all'empireo l'Alighieri ammira le splendide fasi dell'*ascensione di Cristo* e dell'*assunzione di Maria* al cielo in anima e corpo: due avvenimenti poeticamente sceneggiati nella loro successione anche giusta il momento storico in che seguirono. Ma la salita al cielo, nella figurazione dantesca, tarda al trionfo di San Pietro, che par cosí dimezzato e senza coronamento. Il Principe degli apostoli, che tien le chiavi di tal gloria, si sofferma nella sfera stellata, non sale subito al cielo, coi santi che lo-

---

[1] San Tommaso, *Comm. Ioan.*, 4. 1. 4.

circondano; quasi ad ammonirci che il trionfo intero egli lo farà allora soltanto, quando, compiuto il numero degli eletti, splenda il giorno della gloriosa risurrezione della carne per lui e per tutti, sicché, cosí conformato anche nella gloria del corpo al prototipo Cristo, egli potrà allora trionfare pienamente sotto l'alto Figlio di Dio e di Maria.

Anche perché il suo ufficio di portiere del cielo perdura tuttavia, e deve attendere che vi salgano pur le pecorelle ancora vaganti per le vie del mondo o per i balzi del Purgatorio, affidate insieme con le altre a lui, e soggette all'autorità sua di sciogliere e di legare trasmessa e perseverante nei suoi terrestri vicari e nell'angelo portiere della sacra montagna, anch'esso vicario di Pietro.

Cosí la riverenza delle somme chiavi, la cui autorità e potenza si manifesta nei tre stati della Chiesa, militante, purgante e trionfante, palesa insieme, secondo un profondo concetto teologico, l'unità della Chiesa sotto il suo capo, San Pietro, mentre la sublime figurazione dantesca tutta ne ritrae nella sua triplice forma la grandezza e la concatenazione.

Giusta i tre stati della Chiesa, il poeta fa tre paia delle medesime chiavi di Pietro e proporzionalmente al diverso stato e oggetto, fregiate di un medesimo potere.[1] Un paio di queste chiavi è consegnato al Sommo Pontefice in terra, che tiene il luogo di Pietro, qual capo della Chiesa militante.[2] L'altro lo custodisce e adopera il portiere del Purgatorio, che l'ha pure ricevuto da Pietro.[3] Il terzo è in mano dello stesso beato apo-

---

1 *Inf.*, XIX, 92; XXIV, 35; XXVII, 49.
2 *Inf.*, XIX, 101; XXVII, 104; *Par.*, V, 57
3 *Purg.*, IX, 117; XII, 135.

stolo, clavigero del regno dei cieli.[1] Papa, angelo portiere e San Pietro, hanno dignità pari di sommo ministero e pontificato, sebbene, a prima vista, l'angelo portiere non la dimostri chiaramente, come fanno gli altri due. Quando si rifletta, come fu da noi dimostrato altrove,[2] che quell'angelo non può essere altri fuorchè l'arcangelo San Michele, non si tarderà a riconoscere in lui anche la dignità di Sommo Sacerdote, perché è lui, secondo l'interpretazione d'alcuni, e il sentimento della Chiesa, e dell'ufficiatura di lui, che presenta a Dio le anime, l'incenso delle nostre preghiere e il sacrifizio espiatorio e rituale.[3]

Sebbene si debba, com'è chiaro, assegnare una differenza fra il papa e il portiere del Purgatorio, tuttavia quel che convien notare si è la loro subordinazione a San Pietro, del quale l'uno e l'altro son detti vicari e ne tengono le chiavi. L'esercizio della loro autorità non può essere il medesimo di quel di San Pietro. Come differente è lo stato dei fedeli militanti in terra o penanti nel Purgatorio o trionfanti in cielo, cosí diverso è l'oggetto, su cui cade lo sciogliere e il legare delle loro chiavi; potere che nella sua estensione e comprensione viene determinato e limitato ad atti successivi piú e piú alti e prossimi al raggiungimento del fine della beatitudine.

Il papa scioglie e lega i vincoli della colpa, qui dove ancora l'uomo pecca, risorge e può ricadere. L'angelo, «dove poter peccar non è piú nostro», ma si deve soddisfare pei peccati rimessi, apre e chiude l'adito ai

---

[1] *Par.*, XXIII, 139; XXIV, 35; XXXII, 125.

[2] *Giornale dantesco*, XVI (1908) p. 238, e XVII (1909) p. 59.

[3] A LAPIDE, *Comm. Apoc. 8.* — RUPERTO AB., *Comm. Apoc. 8* (MIGNE, *P. L.*, t. 169, c. 973). — *Breviarium Romanum*, 8 Maii. — W. LUEKEN, *Michael;* Göttingen, 1898, p. 99-100.

martíri. Il beato principe degli apostoli, a chi già s'è fatto degno di salire al cielo, spalanca le porte della gloria. Tutte le chiavi sono chiavi del cielo, ma girano in diverse toppe, e porte, che, quasi valli diversi, in terra, in purgatorio e in cielo, serrano e muniscono il regno dei cieli. Cosí un medesimo rivo d'autorità scende dal cielo, e si spande nel Purgatorio e nel mondo, zampillando quasi per due fontane sorelle, alle porte de' sette balzi e alle foci del Tevere; e dal Tevere, per la navicella del celeste nocchiero, di nuovo si ricongiunge ai balzi del Purgatorio, e risale al cielo.

In codesto verissimo vincolo, che unisce insieme, sotto l'autorità del medesimo principe degli apostoli, i fedeli ancor viatori sulla terra e sul monte della purgazione coi comprensori della Gerusalemme celeste, sta la ragione del non peranco intero trionfo di San Pietro nell'ottava sfera. Egli insomma come pastore del gregge di Cristo, ha l'ufficio di adunare tutti gli eletti, ora sparsi nella Chiesa militante, purgante e trionfante; e, finché questo non avvenga, il che non può essere che alla fine dei secoli, deve continuare la sua cura e vigilanza, e ritardare il suo trionfo. Ecco perché si sofferma nella stellata sfera a compire verso Dante, per invito di Beatrice, un atto di questo suo ufficio, esaminandolo pel primo sulla fede, principio alla via di salvazione, e lasciando continuar l'esame della speranza e della carità agli altri due suoi colleghi nell'apostolato, come lui, colonne e fondamenti della Gerusalemme celeste. [1]

---

[1] *Apoc.*, 21, 14.

Capitolo V.

La glorificazione della divina grazia

§ 1. Perché Beatrice proponga l'esame di Dante. — § 2. Ragione dell'esame intorno alle tre virtú teologali. Dante glorificatore del buon cristiano. — § 3. Pietro, Giacomo e Giovanni figure delle tre virtú teologali. Giusto desiderio del prof. Torraca e suo soddisfacimento. — § 4. Simbolismo medievale e chiarimento dei diversi simboli danteschi delle tre virtú. La laurea dottorale di Dante. — § 5. Le cause concorrenti alla redenzione e Adamo.

I.

Mentre San Pietro trionfa, Beatrice si rivolge all'accolta dell'antico e del nuovo concilio, pregando quel santo sodalizio di lasciar cadere sul suo alunno qualche goccia di celeste rugiada. Ma, cosa notevole, la preghiera di lei, che è diretta a tutti i beati in comune, non iscuote nessuno di quelli già da lei incontrati nelle sfere inferiori, ma solo quei beati di cui è propria la ottava, vale a dire, gli apostoli. E però, mentre le altre schiere d'anime, ciascuna giusta il proprio grado di beatitudine, differentemente intrecciano le carole della loro dolce vita, veloci o lente, proporzionatamente al sentir piú o meno, nella ricchezza dei loro meriti, l'eterno spiro, ecco uscire dalla sfera

> *di piú bellezza* un foco si felice
> che nullo vi lasciò di piú chiarezza.[1]

Questa sfera di piú bellezza è quella degli apostoli, e in essa niuno brilla piú di San Pietro, principe degli apostoli, e trionfante sotto Cristo. Spetta a lui l'esaudire la preghiera di Beatrice, e a lei si presenta avanti tutti, dicendole che il suo ardente pregare l'adunanza dei beati, l' ha dislegato dalla propria fulgida carola:

> O santa suora mia, che si ne preghe
> devota, per lo tuo ardente affetto
> da quella bella spera mi disleghe.[2]

E qui comincia la proposta dell'esame e l'esame stesso di Dante intorno alle tre virtú teologali. Chi lo propone è Beatrice, chi lo subisce Dante, chi interroga San Pietro e gli altri due apostoli.

Perché mai qui la donna angelicata sottopone l'amico a cotal prova? A ben comprenderne il motivo, è da ricordare l'importanza del simbolo di Beatrice, col quale si connette a buon diritto la presente scena.

Beatrice è la verità soprannaturale rivelata, «la divina Filosofia della Divina Essenza». «Dov' è da sapere, dice Dante nel *Convivio,* che *lo sguardo di questa donna* fu a nòi cosí largamente ordinato, non pur per la faccia ch' ella ne dimostra vedere, ma per le cose, che ne tiene celate, desiderare d'acquistare... Onde la nostra buona *fede* ha sua origine, dalla quale viene la *speranza* del preveduto desiderare; e per quella nasce la operazione della *carità.* Per le quali tre virtú si sale a filosofare a quella Atene celestiale». [3] La fede dunque, la speranza e la carità emanano ordinatamente dalla

---

[1] *Par.,* XXIV, 19-21.
[2] Ivi, 28-30.
[3] *Conv.,* III, 14.

scienza o verità soprannaturale, simboleggiata in Beatrice. Ma le medesime virtú emanano pure dalla grazia santificante o elevante.[1] Gli è per questo che Beatrice, come spiegammo altrove,[2] è anche simbolo di quella grazia.

« Nella faccia di costei (*Sapienza*), continua Dante nel *Convivio*, appaiono cose che mostrano *dei piaceri del Paradiso* . . . cioè negli *occhi* e nel *riso*. E qui si conviene sapere che gli *occhi* della Sapienza sono le sue *dimostrazioni*, colle quali si vede la verità certissimamente; e il suo *riso* sono le sue *persuasioni*, nelle quali si dimostra la luce interiore della Sapienza sotto alcuno velamento; e in queste due si sente quel piacere altissimo di beatitudine, il quale è massimo bene in Paradiso ».[3]

In questo passo del *Convivio*, o noi c' inganniamo, è delineata la scena e la ragione dell'esame di Dante per ordine di Beatrice. Nel Paradiso precede la scena degli occhi e del riso di Beatrice, com' è narrata nel canto precedente. Dante prima guarda gli occhi di lei, le dimostrazioni « per la *faccia* ch' ella ne *dimostra vedere* ». E le dimostrazioni di lei sono in quell'additare che fa i beati e poi Cristo:

> . . . . . Ecco le schiere
> del trionfo di Cristo, e tutto il frutto
> ricolto del girar di queste sfere.
> Pareami che il suo *viso* ardesse tutto;
> e gli *occhi* avea di letizia sí pieni
> che passar mi convien senza costrutto.

Di poi si passa al riso di lei, le persuasioni « per le cose che ne tiene celate desiderare d'acquistare ». Onde Beatrice dice all'amico:

---

[1] Cfr. San Tommaso, *Contra Gentes*, l. III, cc. 152, 153, 154.
[2] *Il simbolo delle tre fiere dantesche*; Roma, « Civiltà cattolica », 1909, pp. 81-91.
[3] *Conv.*, III, 15.

> Tu hai vedute cose che possente
> sei fatto a sostener lo *riso* mio.

Dante la mira, e

> al millesmo del vero
> non si verria, cantando il santo riso.

Egli ne rimane incantato, ma Beatrice quasi lo sgrida che non capisca la persuasione del suo riso:

> Perché la faccia mia sí t' innamora,
> che tu non ti rivolgi al bel giardino
> che sotto i raggi di Cristo s' infiora?

Questa scena supera in bellezza l'analoga del Paradiso terrestre. Anche là prima guarda gli occhi di Beatrice, fissi sull'animal binato, simbolo di Cristo:

> Mille desiri piú che fiamma caldi
> strinsermi gli occhi agli occhi rilucenti,
> che pur sovra il grifone stavan saldi.

Poscia riguarda il riso di lei, « la seconda bellezza *che tu cele* », e anche allora ne resta estasiato, e dice di non poter descriverla; onde esce in quella famosa esclamazione:

> O isplendor di viva luce eterna,
> chi pallido si fece sotto l'ombra
> sí del Parnaso o bevve in sua cisterna,
> che non paresse aver la mente ingombra
> tentando a render te qual tu paresti?[1]

Si noti ancora che nell'eccelso giardino le quattro donne, menando Dante agli occhi di Beatrice, l'ammoniscono che

> . . . . . nel giocondo
> lume ch' è dentro aguzzeranno i tuoi
> le tre di là che miran piú profondo,[2]

---

[1] *Purg.*, XXXI, 109-145.
[2] Ivi, 109-111.

cioè le tre donne simboleggianti le virtú teologali. Queste dunque aguzzano gli occhi a veder piú addentro nelle dimostrazioni di Beatrice, perché da Beatrice stessa hanno origine, come manifesta chiaramente la rispondenza ch'è tra i loro colori, bianco, verde e rosso e quelli degli abiti di lei, cioè del suo *candido velo*, del *verde manto*, e della veste *del color di fiamma viva.*[1] E secondo l'ordine con cui procedono da Beatrice le tre virtú teologali, procede pure l'esame di Dante. Quest'ordine è quello, onde le tre virtú non secondo gli abiti, ma gli atti, si generano nell'uomo, in quanto dall' imperfetto si passa al perfetto.[2] Dante infatti, che in tutto il poema non persegue che un tal processo ascendente, qui altro non fa alla fin fine che i tre atti di fede, speranza e carità, gradualmente elevandosi.

Da Beatrice dunque, verità rivelata, «la nostra buona fede ha sua origine»; e da Beatrice s'inizia la proposta a San Pietro d'esaminar Dante intorno alla fede:

> Tenta costui de' punti lievi e gravi,
> come ti piace, intorno della fede.[3]

Dalla fede «viene la speranza del preveduto desiderare»; e a San Pietro succede San Giacomo:

> Sí come quando il colombo si pone
> presso al compagno, e l'uno all'altro pande
> girando e mormorando l'affezione,
> cosí vid' io l' un dall'altro grande
> principe glorioso essere accolto.[4]

---

[1] *Pur.*, XXX, 31-33. Cfr. G. Busnelli, *Il simbolo delle tre fiere dantesche;* Roma, «Civiltà Cattolica», 1909, § XVI.

[2] «Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides praecedit spem et spes charitatem secundum actus; nam habitus simul infunduntur». *Summa theol.*, I-II, quaest. 62, a. 4.

[3] *Par.*, XXV, 37-38.

[4] *Par.*, XXV, 19-23.

Per la speranza poi «nasce l'operazione di carità», e a San Giacomo tien dietro San Giovanni.

> E come surge, e va, ed entra in ballo
> vergine lieta sol per fare onore
> alla novizia e non per alcun fallo,
> cosí vid' io lo schiarato splendore
> venire ai due che si volgeano a rota,
> qual conveniasi al loro ardente amore.[1]

Pietro, Giacomo e Giovanni danzano, come le tre donne alla destra del trionfal veicolo di Beatrice là nell' Eden. E anche qui, davanti a tre Apostoli,

> la mia Donna in lor tenne l'aspetto
> pur come sposa tacita ed immota.[2]

Cosí dal simbolo stesso di Beatrice scaturisce la ragione per cui gli Apostoli tentano Dante «s' egli ama bene e bene spera e crede».

II.

Dalla natura poi delle stesse tre virtú teologali dipende che siano materia della prova del poeta. Perché, come si conferma nel *De Monarchia*, alla «beatitudinem vitae aeternae, quae consistit in fruitione divini adspectus, ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta», non si perviene se non «per documenta spiritualia, quae humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, Fidem, Spem scilicet et Caritatem».[3]

---

[1] *Par.*, XXV, 103-107.

[2] *Par.*, XXV, 109-110.

[3] *De Mon.*, III, 16. Ugone da San Caro scrive (*Comm. I Cor.*, 13): «*Nunc autem manent fides, spes, caritas*, per quae

Per queste tre virtú, si sale a filosofare a quella Atene celestiale. E Dante infatti s'atteggia a filosofante:

> Sí come il baccellier s'arma e non parla
> finché il maestro la question propone,
> per approvarla e non per terminarla;
> cosí m'armava io d'ogni ragione,
> mentre ch'ella dicea, per esser presto
> a tal querente ed a tal professione.[1]

E la causa perché tal professione si svolge solo intorno a quelle tre virtú, si è quella recata da San Tommaso, del tacer che fa l'Apostolo degli altri doni, quando ragiona di esse. « Causa autem quare non facit mentionem de omnibus donis, sed de istis tantum, est quia haec tria coniungunt Deo; alia autem non coniungunt Deo nisi mediantibus istis. Alia etiam dona sunt quaedam disponentia ad gignendum ista tria in cordibus hominum: unde et solum ista tria, scilicet fides, spes et caritas, dicuntur virtutes theologicae, quia habent immediate Deum pro obiecto ».[2] Di che si vede come tutte le virtú morali inferiori sono mezzi disponenti alle teologali, ed in tanto uniscono con Dio in quanto ingenerano e accrescono queste istesse.

Di piú. L'umana salvezza, scrive il medesimo Aquinate, è come compendiata, per quel che si deve credere, aspettare e operare, nelle tre virtú teologali, vero *compendio di teologia*.[3]

---

devenitur ad illam perfectam cognitionem » intuitiva di Dio. — Il pensiero dantesco è però tutto tomistico, quasi anche verbalmente. Cfr. I-II, quaest. 62, a. 3 et alibi.

[1] *Par.*, XXIV, 46-51. Cfr. Ivi, XXV, 64-66.

[2] *Comm.*, *I Cor.*, 13, l. 4.

[3] « Consistit enim humana salus *in veritatis cognitione*, ne per diversos errores intellectus obscuretur humanus: *in debiti finis intentione*, ne indebitos fines sectando, a vera felicitate deficiat: *in justitiae observatione*, ne per vitia diversa sor-

Un'altra ragione si potrebbe desumere, come piú sopra s' è detto, da ciò che dovesse risplendere ne' beati a quel modo che può, la speranza, la fede, e l'amore circa la completa loro glorificazione anche del corpo; riguardo alla quale, se essi piú non hanno fede e speranza propriamente dette, ritengono però quella fiducia ed aspettazione della promessa di Dio, che si confà con la loro beatitudine dell'anima, desiderosa di riunirsi al corpo, e rivestirsi d'ambo le stole.

Gli è per questo che l'Alighieri non pone in bocca agli apostoli stessi una lezione sopra le tre virtú, come era pur avvenuto di tant'altre questioni trattate da Beatrice o da altri beati. Il poeta a' trionfi di Cristo, Maria

---

descat. Cognitionem autem veritatis humanae saluti necessariam brevibus et paucis fidei articulis comprehendit (Christus). Hinc est quod Apostolus (ad Rom., 9, 28) dicit: *Verbum abbreviatum faciet Deus super terram; et hoc quidem est verbum fidei quod praedicamus.* Intentionem humanam brevi oratione rectificavit; in qua dum nos orare docuit, quomodo nostra intentio et spes tendere debet, ostendit. Humanam justitiam quae in legis observatione consistit uno precepto caritatis consummavit. *Plenitudo enim legis est dilectio* (Rom. 13, 10). Unde Apostolus (*I Cor.*, 11, 13) *in fide, spe, et caritate quasi in quibusdam salutis nostrae compendiosis capitulis, totam praesentis vitae perfectionem consistere docuit, dicens: Nunc autem manent fides, spes, caritas.* Unde haec tria sunt, ut beatus Augustinus dicit, quibus colitur Deus ». *Compendium Theologiae ad f. Reginaldum,* c. 1. « Ad hoc igitur ordinatur tota cura, quam habet Deus de homine, ut mens ejus praeparetur *ad divinam fruitionem, ad quam praeparatur fide, spe et caritate.* Per fidem enim disponitur mens hominis ut cognoscat Deum aliquid supra se esse: per spem autem confortatur ut tendat in ipsum tanquam in suum bonum; per caritatem figitur in ipso ut immobiliter ei adhaereat. Omnia igitur quae Deus ab homine requirit in hac vita ad ista ordinantur ». *Contra Gentes*, l. III, c. 130 (*Ex autographis vaticanis c. adiunctum, secundum Uccelli,* edit. Romae, Forzani, 1888, p. 484).

e San Pietro, trionfi in che s'assomma ed esplica la glorificazione delle persone e dei meriti coronati del premio, volea far seguire la glorificazione delle virtú, donde scaturiscono, come da fonte immediata, i meriti stessi, e proclamare nell'alto de' cieli l'eccellenza divina delle tre Dee che miran piú profondo nel lume della verità rivelata. Perciò, egli che ancora è nello stato di meritare, presenta sé qual discepolo davanti a' beati, ma discepolo non che ascolta, ma che fa una lezione da maestro, non per insegnare, ma per far prova. E l'effetto si è che, come nel paradiso terrestre le tre donne pregano Beatrice che volga gli occhi al suo fedele che per vederla avea mossi passi tanti; cosí l'esame delle tre virtú teologali snebbia e rischiara vieppiú gli occhi di Dante a mirar quelli di Beatrice sempre piú rilucenti, tanto

che rifulgean da lungi mille milia.

A nessun altro meglio che a lui, ancor viatore, s'addiceva di glorificare quelle tre virtú. Il colloquio coi tre apostoli, non è una mera lezione o discussione scolastica ed oggettiva sulla natura della fede, della speranza e della carità, ma è una prova della virtú del poeta, un episodio, dove egli diventa parte interessata e soggettiva, attore come in nessun altro luogo del suo Paradiso, e non meno di quel che gli accadesse laggiú, in cima al sacro monte, alla discesa di Beatrice; perché sta per acquistar quassú lode e biasimo dalle sue risposte, come laggiú dal suo pentimento. Si fa l'esame del suo profitto morale e scientifico alla scuola della dottrina cristiana, ed egli si presenta quale scolaro e suddito davanti agli apostoli, perché in mezzo al consesso di quei beati solo lui possiede ancora tutti e tre gli abiti e gli atti delle virtú teologali.

S'accinge dunque *a gloriarle*, trasfigurando in sé tutta l'umanità redenta e la società dei fedeli militanti, tra i quali si fa dire d'essere *il figliuolo con piú speranza*. Egli le glorifica in sé, perché allo stesso modo non può glorificarle nei beati.

In questi, giunti oramai al premio e alla corona, svanisce e cessa ogni imperfezione delle tre virtú, incompatibile col loro stato di felicità e di gloria. Dilegua la fede e la nebbia della sua cognizione; dilegua la speranza e la dilazione dell'oggetto bramato. All'oscurità della fede succede la luce della beatifica visione; al sospiro della speranza la gioia del conquistato bene, svolgendosi cosí in fiore e frutto eterno il germe temporaneo del credere e dello sperare. Solo la carità non vien meno, anzi si rassoda, e rabbella trapiantata nei cieli, quasi gemma tolta dal fango, che l'impiglia, e incastonata nel diadema di gloria; e dura identica oltre la vita terrena, calda di quel medesimo palpito, ma piú puro e piú perfetto senza i difetti di quaggiú, onde vibrò nello staccarsi dalla terra. [1]

Ed è bellissimo spettacolo che, davanti a tutti i celesti comprensori, un viatore terrestre esalti il merito e canti le glorie delle tre virtú che fanno l'uomo divino, e, sollevandolo al cielo, lo trasformano di viatore in comprensore. Cosí soltanto per esse il mistico pellegrino può, inalzandosi sopra la terra, entrare, credendo, nei misteri della Divinità; sperando, spingersi verso il porto dell'eterna pace; e, amando, indiarsi nel sole degli angeli e dei santi.

Ecco perché il divino poeta, pellegrino attraverso i mondi della miseria eterna e della purificazione temporanea, salito per parecchi gradi su per le scale del-

---

[1] San Tommaso, I-II, quaest. 67, art. 3-6 et alibi.

l'eterno palazzo, si sofferma con Beatrice gloriosamente accolto dai beati, nel cielo delle stelle fisse, e colassú davanti a tutto il Paradiso, a gloriar le virtú che formano e incielano il buon cristiano, viene esaminato intorno alle tre virtú teologali, fede, speranza e carità.

III

Gli esaminatori, « querenti », sono i tre apostoli, Pietro, e i due fratelli Giovanni e Giacomo il Maggiore, questo da non confondersi, come fa il Foscolo,[1] col Minore, figlio di Alfeo e non di Zebedeo. Anche Dante però, che pure chiama Giovanni fratello di quel Giacomo onde è interrogato sulla speranza,[2] sembra che faccia, e non per il primo, un po' di confusione, perché attribuisce la lettera canonica intitolata da San Giacomo, che è il Minore, a San Giacomo il Maggiore.[3]

Prescindendo da quest'errore, da meno certo di quel del Foscolo, il querente della speranza nell'esame di Dante che mette insieme i tre apostoli nella maggior chiarezza alla scuola di Cristo ancor mortale, risulta non

---

[1] Il Foscolo nel *Discorso sul testo del poema di Dante*, § XLIX, a stabilire la sua strana sentenza dell'apostolato del poeta, dice che i tre querenti celesti « erano stati per l'appunto quei tre che avevano assentito l'apostolato a San Paolo: *Iacobus et Cephas et Ioannes, qui videbantur columnae esse, destras dederunt mihi* (Galat., 2, 9). » Codesta unione dei tre nomi trasse in errore, come alcuno degli antichi, anche il Foscolo, che non s'accorse che il Giacomo che diede la destra a Paolo non poteva essere stato il fratello di Giovanni, essendo questi morto per mano di Erode sette anni prima, come appare chiaramente dalla cronologia degli *Atti apostolici*, 12, 2-17; 21, 18.

[2] *Par.*, XXV, 94.

[3] Ivi, XXV, 77.

essere altri che Giacomo il Maggiore, fratello di Giovanni, che è l'altro querente della carità, come Pietro della fede.

Cotesta concezione dantesca si fonda su ciò che nel Vangelo e nelle opere de' commentatori biblici e dei padri quei tre apostoli non solo appaiono come i piú eccellenti, e come i vertici del collegio apostolico,[1] ma col loro ternario raffigurano le tre virtú teologali. A ragione pertanto l'Alighieri pose loro in bocca l'esame intorno alle tre virtú, glorificando per tal modo nel suo poema anche gli apostoli, come primi esemplari e banditori di quella triforme grazia, per cui si sale alla vita eterna.

Questo concetto simbolico dei tre apostoli è nella *Commedia* attestato da quel passo, dove di San Giacomo il poeta afferma che « tante fiate figura *la speranza*, quante Gesú ai tre fe' piú chiarezza »,[2] cioè nella sua trasfigurazione sul Tabor, nell'orto del Getsemani e alla risurrezione della figlia di Giairo. Senonché, di questa figurazione di San Giacomo, il valente prof. Torraca nel suo commento scrive: « I commentatori, copiando l'un dall'altro, asseriscono che alcuni interpreti della Bibbia credettero che Giacomo figurasse la speranza: *piacerebbe sapere chi sieno stati questi interpreti che Dante consultò e seguí* ».[3] Questa domanda o desiderio, sebbene sembri avere una punta ironica,

---

[1] Cfr. San Tommaso, III, quaest. 45, a. 3; *Comm. Matth.*, 17; Ugone da San Caro, *Comm. Matth.* 17; *Luc.*, 9; Sylveira, *Comm. in Evangel.*, l. VI, c. 8, quaest. 2; A Lapide, *Comm. Matth.*, 17.

[2] *Par.*, XXV, 32-33. Cfr. *Matth.*, 17, 1; *Marc.*, 9, 1; *Luc.* 9, 28; *Marc.*, 5, 37; *Luc.*, 8, 51; *Matth.*, 26, 37; *Marc.*, 14, 33.

[3] *La Divina Commedia nuovamente commentata*; Roma-Milano, Albrighi e Segati, 1905, p. 874.

è però ragionevole e mi sia lecito d'andar lieto di potervi soddisfare con argomenti non ispregevoli.

A dir vero, le mie ricerche negli antichi interpreti della Bibbia non furono nella loro estensione e nel frutto pari al buon volere. Tuttavia quel poco che di qua e di là mi venne fatto di racimolare, pare piú che sufficiente al proposito; tanto piú che concorre, fra gli altri, un commentatore biblico, le cui opere non è dubbio che fossero note, e forse famigliari a Dante.

Anzitutto, un' idea conducente a quell' interpretazione figurativa dei tre apostoli vien fornita da un sermone di Innocenzo III sulla trasfigurazione di Cristo, ov'è detto essersi il Salvatore trasfigurato « ut in *apostolis* circa mercedem glorificationis aeternae erigeret *spem*, adstrueret *fidem*, et accenderet *charitatem* ».[1] Che qui si tratti solo di quei tre apostoli, si desume dal fatto che essi soli furono presenti a quella glorificazione, tanto che non ne dovevano parlare con altri prima che Cristo fosse risorto. In essi tre quindi, Innocenzo e forse non per il primo, ma per reminiscenza di diffuse opinioni simboliche di cui era studiosissimo, vede le figure del ternario delle virtú teologali, fede, speranza e carità.

Siffatta interpretazione è piú formale ed esplicita in una predica di Sant'Antonio di Padova, anch'essa sopra la trasfigurazione, dove il santo fa questione perché Cristo scegliesse a spettatori della sua gloria Pietro, Giacomo e Giovanni. « Quare isti determinate ? Respondetur, quod ob majorem familiaritatem cum Christo, specialiter vero ad designandum quod nonnisi per soliditatem *fidei quae erat in Petro*, longanimitatem *spei quae erat in Jacobo*, et fervorem *charitatis*, *quae*

---

[1] Innocentii III, Opera : *Sermo in Sabato IV tempor.* (Migne *P. L.*, t. 217, c. 381).

erat in Joanne, ad divinam visionem perveniri potest ».[1]

E certo quella visione del Tabor fu saggio e preludio della visione dell'empireo, come anche il poeta afferma quando dice che quei tre apostoli furon condotti

> a veder dei fioretti del melo,
> che del suo pomo gli angeli fa ghiotti
> e perpetue nozze fa nel cielo.[2]

Onde, come alla visione del Tabor furono detti i tre apostoli piú eccellenti in fede, speranza e carità, cosí, qual preparazione alla visione dell'empireo, l'Alighieri premette il proprio esame sopra quelle virtú, fatto dai medesimi apostoli; e chiarisce in sé, come in un « buon cristiano », e insieme glorifica le perfezioni della fede, della speranza e della carità. Della sodezza della sua fede afferma che questa moneta l'ha « sí lucida e sí tonda che nel suo conio nulla *gli* s'inforsa »;[3] della longanimità della speranza, che « la chiesa militante alcun figliuolo non ha con piú speranza » di lui;[4] e del fervore della carità, che « tutti quei morsi che posson far lo cor volger a Dio, alla *sua* caritate son concorsi ».[5] Dante quindi s'accorda con Sant'Antonio nella spiegazione mistica della trasfigurazione di Cristo e de' tre spettatori.

Che se alcuno dubitasse dei sermoni d'Innocenzo III e di Sant'Antonio che potessero capitare alle mani dell'Alighieri, non cosí è a credere del commento di Ugone da San Caro alla Scrittura, noto al poeta anche per altri

---

[1] Antonii Paduani, *Opera omnia, Sermo Dom. II Quadrag., De trasfig. Dom.:* Lugduni, Rigaud, 1653, p. 64. Cfr. anche Sylveira, *Comm. in Evang.*, l. VI, c. 8, q. 2.

[2] *Purg.*, XXXII, 73-75.

[3] *Par.*, XXIV, 86-87.

[4] *Par.*, XXV, 52-53.

[5] *Par.*, XXVI, 55-57.

raffronti da me altrove additati. Orbene Ugone è per l'appunto un di quegl' interpreti della Bibbia, che, come esige il Torraca, Dante consultò e seguí, e del quale si può dire che faccia de' tre apostoli le figure delle tre virtú teologali, quante volte Gesú a tre fe' piú chiarezza.

Infatti, interpretando, come Innocenzo III e Sant'Antonio, la trasfigurazione qual simbolo della gloria celeste, nel commento al Vangelo di San Marco, scrive: « Tres loquuntur, Moyses, Helias, Iesus, id est lex, prophetia, evangelium. Et tres audiunt, *Petrus, Iacobus et Ioannes, id est fides, spes, charitas* ».[1] Parimente nel secondo fatto, della risurrezione cioè della figlia di Giairo, al qual miracolo furono presenti soltanto quei tre discepoli, oltre il padre e la madre della donzella, cosí spiega il simbolismo delle persone: « Mystice autem quinque personae quae interfuerunt suscitationi puellae, scilicet Petrus, Iacobus, Ioannes, mater et pater puellae, significant quinque quae concurrunt in justificationem peccatoris: *Petrus fidem, Iacobus spem, Ioannes charita-*

---

[1] *Comm. Marc.*, 9. Anche l'A Lapide (*Comm. Matth.*, 17, 1) scrive: « Nonnulli censent in Petro notari firmam fidem, in Iacobo sublimem spem, in Ioanne ardentem charitatem: hisce enim quasi terrenis alis ad Deum subvehimur ». E il Salmerone (*Comm. in Evang.*, to. VI, tr. 33, p. 208): « Significantur etiam his tribus (apostolis) omnes electi, fide, spe, et charitate praediti. In Petro quidem credentes et insigni fide conspicui; in Iacobo mundum et carnem et diabolum, propter spem vitae aeternae, supplantantes. In Ioanne vero dilecto et virgine et custode Virginis Mariae significantur omnes qui charitatis dono fulgent ». E (p. 224) della trasfigurazione dice: « Nutrit ergo fidem haec visio; alit et spem gloriae quae ostenso praemio accenditur . . . Tertio nutrit haec visio charitatem ». E (p. 225): « Petrus, Iacobus et Ioannes hoc est fide signa edente et spe mundum supplantante et charitate Dei gratuita . . . ». E (p. 226): « Et tantum est bonum quod Petrus, idest fides, nesciat quid dicat, idest non comprehendat, sed tantum credat. Adest etiam Iacobus qui interpre-

tem, pater sacerdotem, mater ecclesiam ».[1] Quanto al terzo fatto dell'orazione di Cristo nell'orto, nei tre apostoli, Ugone, forse per variare, vede sí tre virtú, ma, secondo l'indole del contesto, piú speciali all'orazione e alla tentazione, vale a dire prudenza, pazienza e carità, dedotte dal significato ebraico dei nomi di Pietro, Giacomo e Giovanni.[2] Però anche qui Ugone non dimentica se stesso e in Giovanni ravvisa ancora la figura della carità. E da questa virtú teologale, maggiore della fede e della speranza, l'Alighieri era agevolmente tratto a pensare agli altri due casi e all'altre due virtú, e, cosí, anche fondandosi, se avesse voluto, come fece poi con induzione diversa da Ugone, il Salmerone,[3] sull'etimologia dei nomi, interpretare i tre apostoli per le tre virtú teologali.

---

tatur luctator sive supplantator, nimirum spes verae et solidae gloriae quae omnia vitia supplantat ... Adest etiam Ioannes dilectus, idest charitas, qua dilecti diligimus » Così anche Antonio de Gislandis (*Opus aureum super Evangeliis totius anni;* Venetiis, 1578, f. 93): « Allegorice. In hac trasfiguratione declaratur incarnatio filii Dei et ejus modus, ad quam intelligendum oportet assumere Petrum idest fidem, quia est fundamentum fidei Petrus ; et Iacobum, anchoram spei tenentem ; ac Ioannem fratrem ejus, dilectionem Dei et Christi suadentem ».

[1] *Comm. Luc.,* 8.

[2] « Quod autem secum assumpsit Petrum, Iacobum et Ioannem, tempore tentationis, significat tribus virtutibus maxime innitendum. Per Petrum enim, qui, agnoscens dicitur, significatur prudentia. Per Iacobum, qui luctator et supplantator dicitur, patientia et humilitas, quae solae luctandi et supplantandi diaboli astutiam habent. *Per Ioannem charitas designatur* » *Comm. Matth.,* 26. Cfr. *Comm. Marc.,* 14.

[3] « Docet precationem bonam tribus exornandam esse comitibus. Primum fortitudine *fidei significata in Petro.* Secundo debet habere contemptum et mundi supplantationem per *spem significatam in Iacobo.* Tertio *charitatem seu gratiam significatam in Ioanne* ». *Comm. in Evang.,* to. X, tr. 11, p. 106.

Resta cosí chiarito e dimostrato quali furono gl'interpreti biblici consultati e seguiti da Dante, e su qual fondamento esegetico egli affermasse di San Giacomo, che tante volte figuri la speranza, quante ebbe privilegio speciale da Cristo cogli altri due. Questi argomenti, certo, verranno non meno a soddisfare la giusta domanda del chiaro prof. Torraca, che ad assicurare e confermare la sentenza degli altri dantisti *qui non viderunt et crediderunt.*

Senonché i tre apostoli, in quella che figurano le tre virtú teologali, possono, come suggeriva molto di poi il Salmerone, simboleggiare insieme tutti gli eletti stati insigni per fede, speranza e carità. Pietro, Giacomo e Giovanni, i piú eminenti fra gli apostoli alla scuola di Cristo, sono veramente degni di raffigurare le tre piú eminenti virtù, e riassumere in se stessi tutta la gloria, che agli altri santi per quelle ne venne; gloria che essi fan risuonare in cielo pel labbro di Dante, come espressamente della fede afferma Beatrice nella preghiera a San Pietro:

> Ma perché questo regno ha fatto civi
> per la verace fede, *a gloriarla,*
> di lei parlare è buon che a lui arrivi.[1]

Cosí pure San Giacomo « fa risonar la speme in questa altezza », e San Giovanni la carità. Onde tosto che l'alunno ebbe finita la glorificazione delle tre virtú, tutti i beati, e Beatrice con loro, cantano il celeste trisagio in onore della Trinità, da cui come da fonte, procedono, e a cui come a fine, tendono la fede, la speranza e la carità:[2]

---

[1] *Par.*, XXIV, 43-45.

[2] « Necesse est animam, quantum ad superiorem faciem, in qua consistit imago Trinitatis aeternae, rectificari per tres theologicas virtutes; ut sicut imago creationis consistit in

Si com' io tacqui, un dolcissimo canto
risonò per lo cielo, e la mia Donna
dicea con gli altri: Santo, Santo, Santo.[1]

IV.

Ma qui è da fare un'osservazione. Abbiamo detto che i tre apostoli sono simboli delle tre virtú, e insieme anche degli eletti stati insigni in quelle. Nella *Commedia* però, delle medesime virtú appaiono altri simboli, quali le tre donne danzanti dalla destra ruota del carro del Grifone e Beatrice stessa figura della fede, e, precisamente, della fede oggettiva o verità soprannaturale rivelata. Ciò parrebbe creare confusione e duplicati inutili; ma non è, ove si chiarisca come quei simboli tra loro s'accordino e si distinguano.

Le tre donne della mistica processione, fatte di carni e d'ossa dai tre colori, sono meri simboli, se pure altri non volesse nelle loro persone ravvisare le tre vergini figlie di Santa Sofia, martirizzate in Roma sotto Adriano, che si chiamavano appunto Fede, Speranza e Carità.[2] Ivi le tre Dee al pari di tutti gli altri personaggi, tutti simbolici, figurano insieme con le altre quattro donne, imagini delle virtú cardinali, tutto il cor-

---

trinitate potentiarum cum unitate essentiae, sic imago recreationis in trinitate habituum cum unitate gratiae, per quos anima fertur recte in summam Trinitatem secundum tria appropriata tribus personis; ita quod fides dirigit in summe verum, credendo et assentiendo; spes in summe arduum, imitando et expectando; caritas in summe bonum, desiderando et diligendo ». SAN BONAVENTURA, *Breviloquium*, P. V, c. 4.

[1] *Par.*, XXVI, 67-69.

[2] Cf. *Martyrol. Rom.*, al 1º agosto e al 30 settembre.

teo delle virtú accompagnanti la Chiesa fondata da Cristo,[1] e fu già sopra spiegato per quali relazioni si stringano a Beatrice. I tre apostoli invece, Pietro, Giacomo e Giovanni, interroganti il poeta intorno alle tre virtú, nel cielo non ne sono propriamente il simbolo, ma lo furono, come accenna Dante, qui in terra, quante volte Gesú a' tre fe' piú chiarezza; e per codesto loro privilegio ed eccellenza è loro nell'ottava sfera riserbato quel trino esame. Meglio, si può dire che essi rappresentano gli eletti esimii nelle virtú teologiche.

Beatrice poi quale simbolo della verità rivelata e dell'abito della grazia elevante, è come la fonte delle tre virtú, e la radice onde emanano, e però è dessa che svela i misteri a Dante e lo eleva al cielo col suo sguardo e con la sua virtú, e prima d'accostarsi al sol degli angeli, gli fa fare la professione del buon cristiano,[2] cioè gli atti di fede, speranza e carità, tendenti immediatamente a Dio. E poiché oggetto dell'abito della fede è la verità rivelata, di cui è simbolo Beatrice, questa

---

[1] San Tommaso, nel prologo alla *Secunda Secundae* scrive: « Est eadem materia, circa quam et virtus recte operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt. Sic ergo, tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem; quarum tres sunt theologicae; aliae vero quatuor sunt cardinales ». Cf. San Bonaventura, *Breviloquium*, P. V., c. 4.

[2] Ecco come Dante descrive la scena:

> Di', buon cristiano, fatti manifesto:
> fede che è? Ond' io levai là fronte
> in quella luce onde spirava questo.
> Poi mi volsi a Beatrice, ed essa pronte
> sembianze femmi, perch' io spandessi
> l'acqua di fuor del mio interno fonte.
> La grazia che mi dà ch' io mi confessi,
> cominciai io, ecc.
>
> *Par.*, XXIV, 52-58.

ha piú intrinseco nesso con San Pietro, stato eccellente nella fede; e, forse per questo, come pensò il Vellutello, quell'apostolo, solo tra tutti i beati del Paradiso, la chiama: « O santa suora mia ».

Un'altra osservazione. Finito l'esame intorno alla fede, l'apostolico lume di San Pietro cantando benedisse il buon cristiano, e tre volte lo cinse: sí nel dir gli gli piacque. Cosí si chiude il canto XXIV, e il seguente comincia con quel famoso esordio:

> Se mai continga che il poema sacro..,

che certo nasconde un segreto nesso tra i due canti. Perché il divino poeta sperava col sacro poema d'ottener l'alloro per profondità di scienza teologica in sul fonte del suo battesmo,

> perocché nella fede, che fa conte
> l'anime a Dio, quiv'entrai io e poi
> Pietro per lei sí mi girò la fronte;

cioè l'avea già simbolicamente nell'ottava sfera incoronato ben tre volte, come anche nel cielo del Sole con Beatrice era stato per tre volte ricinto dalla corona de' dodici teologi, e tra essi da San Tommaso, il suo prediletto autore.

In questo esordio del canto palpita l'ansia di un cuore, che indomito, per le vie dell'esilio amaro e laborioso sí che s'è fatto per piú anni macro, va poetando, col pensiero fisso al cappello dottorale di poeta-teologo o di teologo-poeta, cappello di che, specialmente per la terza cantica, la materia ed Apollo avrebbe dovuto farlo degno. « Dante, dice bene il Todeschini, non poteva intendere qui d'essere conventato o creato dottore se non in quella dottrina, di cui ricorda la professione anticamente fatta e l'approvazione recentemente

ottenutane. Qui non si tratta che di fede e di scienza teologica; dunque la laurea, di cui qui si parla, essere non può che la laurea in divinità o vogliamo dire in teologia. Né il fonte battesimale era già luogo opportuno a conseguirsi una laura d'indole diversa ».[1] Laurea però insieme di poeta, perché come poeta volea ritornar in Firenze l'Alighieri, ma poeta trionfante per la teologia cantata. « Governato dalla sublimissima idea, scrive il Berardinelli, egli apparisce, piú che poeta, filosofo e teologo; e mentre che lo ammiri come filosofo e teologo, non ti cessa frattanto di essere eminente poeta. La natura e lo studio lo fecero poeta e per ventura non inferiore ai sommi: la religione gli educò la mente e il cuore al bello ed al sentimento di un ordine superiore a quello della natura: e il felicissimo innesto de' doni di natura, di grazia e di arte usufruttato nel campo dell'universo e della eternità, lo fé rimanere poeta unico e, come è giudizio di tutto il mondo, nella sua unicità divino ».[2]

Nel consorzio dei vati, egli solo trionfa da profondo teologo, qual si dimostra in ogni pagina del sacro poema. Ma, in niun luogo meglio che nell'ottava sfera, entro all'assemblea di tutti i beati, davanti a' principi de' dottori dell'Evangelo che l'interrogano, il divino poeta

---

[1] *Studi su Dante;* Vicenza, Burato, 1872, II, p. 316. L'illustre prof. Novati combatte l'opinione del Todeschini, e sostiene invece *(Indagini e postille dantesche;* Bologna, Zanichelli, 1899, p. 73 e segg.) che la « suprema aspirazione di Dante » non era né la laurea in teologia né la coronazione poetica, sibbene il cappello di dottore in arti ». È una bella discussione, ed erudita, ma non ci persuade. Noi opiniamo che il poeta, conscio del proprio valore in teologia, aspirasse ad un onore speciale, ad una laurea tutta sua, teologico-poetica.

[2] F. Berardinelli, *Il concetto della D. C.;* Napoli, 1859, p. 172, 174.

presenta se stesso qual sicuro e sapiente espositore della verità rivelata, e, sotto l'apparenza di scolaro e baccelliere esaminato, la fa da lettore e maestro in divinità. Egli n'è conscio, e del saggio della sua sapienza, che ne dà, in se stesso per poco non si esalta, e si applaude nella lontana visione di un trionfo terreno, di cui non dovea mai per lui spuntar l'aurora.

V.

Ma con l'esame di Dante la scena dell'ottava sfera, simbolica rappresentazione della storia della redenzione, non è peranco finita. Nel trionfo di Cristo e di Maria il poeta teologo ci pone davanti il termine, a cui la redenzione e la grazia nel pieno compimento sublimeranno gli eletti, e nel medesimo tempo aduna insieme tutte le cause e i mezzi, che concorsero al gran fatto del divino provvedimento. Causa principale, Cristo; cause secondarie, per sovreccellenza e patrocinio, Maria; per cooperazione e autorità gerarchica, Pietro e gli altri apostoli. Mezzi intrinseci di salute le tre virtú teologali, emananti dalla grazia per cui l'uomo diventa consorte della natura divina ed erede della felicità eterna e soprannaturale. Al disegno storico della redenzione mancava un ultimo tocco; l'accenno alla prima causa occasionale di essa, e alla prima terrena felicità perduta.

Ed ecco entrare in iscena Adamo; quell'Adamo, che laggiú nell'eccelso giardino avean mormorato tutti quei della mistica processione venuti col carro trionfale del Grifone e di Beatrice intorno alla pianta dispogliata. E Adamo, ora appunto dichiara la prima colpa, onde tutto il genere umano era stato bandito dal Paradiso, e

che fu l'occasionale ragione dell'incarnazione del Figliuol di Dio e della redenzione per lui operata. Espone come « la propria cagion del gran disdegno » non fu per sé il gustar del frutto proibito,

> ma solamente il trapassar del segno,

e quindi tocca di tre sue conseguenze: la prima e la terza personali; l'altra sociale; cioè del suo lungo esilio terrestre ed infernale, della perdita della prima lingua da lui parlata, e della felicità dell' Eden goduta cotanto poco.

Cosí anche le parole di Adamo, come l'ombra nei quadri, dà risalto alla scena della glorificazione del divino riscatto, e fa esclamare con Sant'Agostino: *O felix culpa quae tantum meruit habere Redemptorem!* Quindi è che

> al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo
> cominciò « Gloria » tutto il paradiso
> si che m'inebriava il dolce canto.
> Ciò ch'io vedeva, mi sembrava un riso
> dell'universo; perché mia ebbrezza
> entrava per l'udire e per lo viso.[1]

Il trionfo della redenzione è finito. Ma il divin poeta, che apppunto ricordava l'alta esclamazione di Sant'Agostino, cantata al prefazio del sabbato santo: *O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* fa seguire a quel trionfo, oltre il ricordo della colpa d'Adamo, che l'occasionò, quello dell'altre colpe che seguirono, segnatamente nella Chiesa. Cosí parlano le due radici della celeste rosa: Adamo già ha trattato del peccato d'origine, e San Pietro tocca

[1] *Par.*, XXVII, 1-6.

de' mali della Chiesa, come li vedeva o credeva che fossero il poeta.

Mentre dunque davanti agli occhi del poeta le quattro facce, dei tre apostoli e di Adamo, stavano accese, la provvidenza, che quivi comparte vice ed officio, impone silenzio al beato coro. Allora Pietro, l' « alto Primipilo », fattosi piú vivace, conscio del suo uffizio, prorompe, mentre anche tutti i beati e Beatrice si trascolorano, in una terribile invettiva contro papa Bonifazio, Clemente V e Giovanni XXII, e il loro mal governo, e comanda al poeta di ripetere a' vivi quel che ha udito:

> E tu, figliuol, che per lo mortal pondo
> ancor giú tornerai, apri la bocca,
> e non asconder quel ch'io non ascondo.[1]

Cosí l'Alighieri, con questi tocchi oscuri e forti, compie il quadro storico della redenzione e glorificazione umana, accostando ai primi tempi i suoi, e al ricordo della prima colpa, che provocò la redenzione divina, quello della presente, che *sviando*, quasi come la prima, *l'umana famiglia*, provoca la divina vendetta:

> O difesa di Dio, perché pur giaci?[2]

---

[1] *Par.*, XXVII, 64-66.
[2] Ivi, v. 57.

Capitolo VI.

La glorificazione angelica

§ 1. La glorificazione angelica. Il cielo cristallino. — § 2. Il «Punto da cui dipende il cielo e tutta la natura». Aristotele e Boezio. — § 3. Il Punto e San Tommaso. Dio e l'eternità. La rosa angelica. — § 4. La varia cognizione angelica. Il moto circolare e lo Pseudo-Dionisio. — § 5. I tre moti angelici. Dionisio e San Tommaso. Il moto circolare e la visione beatifica degli angeli. — § 6. Lo sfavillare e l'*osanna* degli angeli. Il moto retto e obliquo nella provvidenza angelica. Le purgazioni, le illuminazioni, e le perfezioni degli angeli. — § 7. Gli angeli rispetto all'uomo e all'universo. Il governo del mondo per mezzo degli angeli. Gl'influssi celesti; la necessità e la libertà umana. — § 8. I cieli e il numero e la qualità dell'azione degli angeli motori.

I.

Sparito il trionfo dell'anime elette, Dante con la sua celeste compagna s'eleva al ciel velocissimo, detto Primo Mobile o cielo cristallino. Quindi alla scena umana succede l'angelica, e il gran dramma che si svolge fuor dell'empireo si chiude con la contemplazione del trionfo degli angeli. Anche questa è apparizione di spiriti sotto forma di luce. Ma nel Paradiso, tra il poeta e gli angeli, non c'è mai comunicazione diretta. Ond'è che nella

scena del trionfo angelico gli angeli contemplati e i due contemplatori restano a gran distanza; né fra loro volano parole, com'era avvenuto ne' cieli inferiori, per le quali gli spettatori partecipino all'azione dramatica degli spiriti. Sembra che Dante, uomo viatore, che «per lo mortal pondo ancor giú *tornerà* »,[1] non ardisca uscire dalla schiera umana, e accomunarsi cogli angeli, al modo degli eletti, come quegli che si sente ancora per istato da meno degli eletti stessi, e quindi piú vicino a questi che agli angeli.

Come Cristo per dignità di persona, e Maria per meriti e privilegî van sopra gli angeli, cosí gli spiriti angelici son troppo superiori per natura all'uomo, specie se ancor viatore; e il poeta rispettò nella concezione del loro trionfo codesto riguardo e differenza che li tiene sublimi e tanto dappresso alla Divinità. Certo un dialogo con Gabriele o con Michele, che vibrasse di quell'affetto e di quelle variazioni di sentimento, ond'è vuota la lezione di Beatrice che la fa da cicerone a vista degli angeli, parrebbe a noi fosse per dare alla scena maggior vita ed interesse e fiorir il poema di una bellezza di piú. Ma il teologo vede piú in là del poeta, e, lungi dall'abbassare e accomunare, come avean fatto i suoi precursori, gli spiriti beati con gli uomini, nel Paradiso li inalza ed allontana assai piú di quel che facesse nel Purgatorio, dove pure il contatto con loro è piú sentito, sebbene ritengano un non so che d'austero e d'autorità, che vien loro dall'officio e dalla figura umana assunta, ma non sí che non palesino anche lí quei lampi d'aeree fattezze ridenti di luce e di splendore, che poi diventano apici luminosi di pura fiamma e scintille nel cielo cristallino. Per tal modo anche nel-

---

[1] *Par.*, XXVII, 64-65.

l'animo nostro si trasfonde l'alto concetto dell'Alighieri, e il non vederci dappresso verun angelo, ma contemplarli tutti in quel mirabile vortice di luce, in che egli ce li addita, è anche per noi una visione celeste e sublime, tanto piú bella, quanto ritrae piú dell'altezza ed eccellenza del suo oggetto.

Anche quel delle schiere angeliche è un «trionfo»,[1] come s'è detto. L'Alighieri lo raffigurò conformemente alle imagini, che gli suggeriva in ispecie lo studio di Boezio, dell'Aquinate e dello Pseudo-Dionisio Areopagita. Come le schiere del suo trionfo stanno intorno a Cristo, che, quale il sole le stelle, tutte quante le accende; e Maria, quasi maggior foco e viva stella, nella sua apoteosi brilla, vincendo tutti i candori che la glorificano; cosí nel trionfo degli angeli un punto raggia lume

> acuto sí che il viso, ch'egli affoca,
> chiuder conviensi per lo forte acume.[2]

Nella natura corporale e umana di Cristo e di Maria si accentra la umana glorificazione; e nella natura spirituale e divina del Creatore, è il centro o foco di tutta la glorificazione degli spiriti.

Quel punto d'infinita piccolezza e d'immensa vivacità luminosa è Dio, creatore e conservatore; e però

> . . . . da quel punto
> dipende il cielo e tutta la natura.[3]

L'imagine sa di mistero; l'incommensurabile parvità del punto sembra male accordarsi con la sua trascendente lucentezza. Al tutto, dice lo Scartazzini, l'intelletto e la ragion dell'uomo pugna in questo passo

---

[1] *Par.*, XXX, 10.
[2] *Par.*, XXVIII, 17-18.
[3] *Par.*, XXVIII, 41-42.

colla sua immaginativa.[1] Eppure proprio nella apparente contradizione delle due idee sta tutto l'alto concetto e la meraviglia, che il poeta volea destare in noi. Le due idee si completano e illuminano a vicenda. L'una allarga, nobilita e accresce l'altra. La straordinaria potenza, che si sprigiona dal piccolissimo punto, dice alla fantasia e alla mente la somma unità, semplicità e spiritualità dell'Onnipotente, come la sua luce vivacissima l'infinita sua potenza e immensità di vita e verità.

Ma, a misurar l'estensione del profondo concetto dantesco, vuolsi risalire alle sue fonti. Accolta, pel tramite dell'Aquinate specialmente, la dottrina di Tolomeo e de' cosmografi medievali sopra la necessità di porre di là dall'ottava sfera, sotto l'empireo, il nono cielo o Primo Mobile,[2] il poeta prova che « questo (empireo) è cagione al Primo Mobile per avere velocissimo movimento. Ché per lo ferventissimo appetito che ha ciascuna parte di quello nono cielo, ch'è immediato a quello, d'esser congiunta con ciascuna parte di quello decimo cielo divinissimo e quieto, in quello si rivolve con tanto desiderio, che la sua velocità è quasi incom-

---

[1] *Comm. lipsiense*, a questo luogo.

[2] *Conviv.*, II, 3. San Tommaso (*Commento alla Metaf.*, l. XII, l. 9), al quale Dante attinse, scrive: « Existimavit (Aristoteles) quod octava sphaera, in qua sunt stellae fixae, esset primum mobile et motor ejus esset primum principium. Sed postea deprehensus est ab astrologis motus stellarum fixarum in contrarium primi motus: unde necesse est quod supra sphaeram stellarum fixarum sit alia circumdans totum, quae revolvit totum caelum motu diurno; et hoc est primum mobile, quod movetur a primo motore, secundum Aristotelem ». Il resto di questo passo dell'Aquinate si vedrà nella seconda parte sul criterio astrologico. — V. anche E. Proto, *Di una citazione dantesca nella « Vita Nuova » e nel « Convivio »* in *Fanfulla della Domenica*, 17 ottobre 1909.

prensibile. E quieto e pacifico è lo luogo di quella somma Deità che sé sola compiutamente vede ».[1] E la ragione la dà l'Angelo delle scuole là dove, commentando la Metafisica d'Aristotele, spiega col Filosofo che il primo Motore, ossia Iddio, dicesi muovere a mo' d'appetibile e desiderato, perché il moto del cielo a lui è ordinato, come a fine, siccome quello ch'è causato da un prossimo movente per effetto del primo movente immobile, affine di assomigliarsi a lui nel causare e profondere in atto ciò che è virtualmente nel primo Motore.[2]

Sicché il Primo Mobile è la « ruota che » l'« Amor che il ciel *governa* » « *sempiterna* desiderato »; [3] è « il real manto di tutti i volumi del mondo », il « corpo nella cui virtute l'esser di tutto suo contento giace ».[4] Pertanto

> la natura del mondo che quieta
> il mezzo, e tutto l'altro intorno move,
> quinci comincia come da sua meta.
> E questo cielo non ha altro dove
> che la mente divina, in che s'accende
> l'amor che il volge e la virtú ch'ei piove . . .
> Non è suo moto per altro distinto;
> ma gli altri son misurati da questo,
> sí come dieci da mezzo e da quinto.
> E come il tempo tenga in cotal testo
> le sue radici e negli altri le fronde,
> omai a te puot'esser manifesto.[5]

Da questi versi, nota acutamente lo Scartazzini, risulta che, secondo Dante, il Primo Mobile è il confine

---

[1] *Conv.*, II, 4.

[2] *Comm. alla Metafis.*, XII, l. 7.

[3] *Par.*, I, 76-77. Cfr. San Tommaso, *Comm. alla Metafis.*, XII, l. 7. *Summa Theol.*, I, quaest. 105, a. 2 ad. 2.

[4] *Par.*, XXIII, 112-113; II, 113-114.

[5] *Par.*, XXVII, 106-120.

ultimo della Natura, dello Spazio e del Tempo. E poiché, come dice San Tommaso, « angelus est supra tempus, quod est numerus motus coeli, quia est supra omnem motum corporalis naturae, non tamen est supra tempus, quod est numerus successionis esse ejus post non esse, et etiam quod est numerus successionis quae est in operationibus ejus »,[1] al cielo del Primo Mobile, che sta sopra il moto di tutte le sfere corporali e del tempo loro, si confà a meraviglia l'apparizione del punto e de' nove cerchi. E già, spiegando il terzo cielo di San Paolo, il medesimo Aquinate aveva detto che nell'ordine delle cose conoscibili il secondo cielo è la cognizione degli spiriti celesti, mentre il primo è la cognizione de' corpi celesti, e il terzo la cognizione di Dio stesso; tre cognizioni che nell'ordine corporeo risponderebbero ai tre ultimi cieli, cioè quella degli angeli al cielo acqueo o cristallino, e le altre due ai cieli sidereo ed empireo.[2] Anche Ugo da San Caro e altri sulle tracce di Beda, di Valafrido e di San Girolamo, avean frammezzato tra il firmamento e il cielo della Trinità il « coelum angelorum ».[3]

II.

E certo di là dalla natura, dallo spazio e dal tempo non c'è che Dio, onnipotenza che sostiene il mondo, fulcro immenso senza estensione, principio eterno senza successione.

La cognizione corporea nulla ci offre d'inesteso me-

---

[1] I, quaest. 61, a. 2 ad 2.
[2] II-II, quaest. 175, a. 3 ad 4.
[3] *Comm. Gen.*, I.

glio del punto donde s'inizia la linea; nulla d'immobile meglio del centro, intorno a cui si volge la circonferenza; nulla d'universale efficacia meglio del fulgore del ministro maggior della natura,

> ché sopra il sol non fu occhio che andasse.[1]

Elettissima pertanto è l'imagine dantesca del punto immobile e fulgentissimo, da cui

> dipende il cielo e tutta la natura.[2]

È tolta da Boezio e dall'Aquinate, come si vedrà piú avanti, quantunque l'espressione proceda da Aristotele. Questi infatti nella Metafisica dice appunto che il primo cielo è mosso da un motore immobile, desiderato con ferventissimo appetito come fine e principio, cui tutto tende a rassomigliarsi. Da tal principio dipende il cielo e la natura. Il cielo ne dipende, spiega San Tommaso, quanto alla perpetuità della sua sostanza e quanto alla sempiternità del suo moto, e ne dipende per conseguente tutta la natura, perciocché tutte le cose naturali dipendono dal cielo e da siffatto moto di esso.[3] Il cielo cristallino, ripete il discepolo dell'Aquinate e del Filosofo, « ordina col suo movimento la cotidiana rivoluzione di tutti gli altri, per la quale ogni dí quelli ricevono quaggiú la virtú di tutte le loro parti »,[4] giac-

---

[1] *Par.*, X, 28, 47-48.

[2] *Par.*, XXVIII, 42.

[3] Aristotele dice semplicemente: *Ex tali principio dependet coelum et natura.* San Tommaso, seguíto dall'Alighieri aggiunge *tota natura:* « *Ex hoc* igitur *principio,* quod est primum movens ut finis, *dependet coelum,* et quantum ad perpetuitatem substantiae suae, et quantum ad perpetuitatem sui motus; *et per consequens* dependet a tali principio *tota natura*, eo quod omnia naturalia dependent a coelo et a tali motu ejus ». *Commento alla Metaf.*, XII, l. 7.

[4] *Conv.*, II, 15.

ché, l'*essere*, per tutto il *suo contenuto, giace nella virtú* del Primo Mobile.

Quanto all'imagine del punto, l'Alighieri qualche pallido contorno e abbozzo già ne aveva espresso. In un sogno da lui descritto nella *Vita Nuova* l'Amore che gli appare in sembianza di giovine, paragona sè stesso al centro del circolo, al quale uniformemente si riferisce ogni parte della circonferenza, laddove di Dante non è cosí;[1] similitudine che, mentre richiama alla mente l'Amor che il ciel governa e desiderato sempiterna la rota de' cieli,[2] asserisce, tutto al nostro proposito, l'immobilità del centro del circolo; e in bocca d'Amore, secondo spiega il Giuliani, « riesce a dire: io dure costante, *non cosí tu;* rimango sempre lo stesso, non mi muto mai, per diverse che sieno le circostanze, in cui m'aggiro, ma tu invece ti *cambi di frequente* ».[3]

Una tal imagine non era nuova nella simbolica medievale.[4] Dante l'avea in un certo qual palliato paragone già intravveduta in Boezio, quando, a consolar sé della morte di Beatrice, si mise « a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s'avea ».[5] Ivi certo dové notare la comparazione che Boezio fa del cerchio e del centro con la successione mobile del fato e la stabile semplicità del divino consiglio. « Perché, come di piú cerchi,

---

[1] « E quelli mi dicea queste parole: *Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes* ». *Vita nuova,* 12. Cfr. G. Melodia, *La vita nuova di D. A. con introd. comm. e glossario;* Milano, Vallardi, 1906, p. 85.

[2] *Par.*, I, 74-77.

[3] *La Vita Nuova di D. A. come principio o fondamento del poema sacro;* Firenze, Le Monnier, 1883, 3ª ed., p. 33.

[4] Cfr. P. Chistoni, *La seconda fase del pensiero dantesco;* Livorno, Giusti, 1903, p. 55-56.

[5] *Conviv.*, II, 13.

i quali si volgano intorno un istesso centro, quello, che è l'ultimo di dentro, s'accosta alla semplicità del mezzo, ed è degli altri, che sono fuor di colui, come un certo centro intorno al quale si girino; e quello che è l'ultimo di fuori rotando con maggior circuito, quanto dalla indivisibilità del punto del mezzo, cioè del centro, si parte ed allontana, tanto con piú ampi spazi si spiega; e se alcuna cosa si congiunga ed accompagni a quel mezzo ovvero centro, diviene necessariamente semplice anch'ella, e non si distende e muove piú: somigliantemente quello, che piú lontano dalla prima mente si parte, di maggior nodi e legami di Fato s'impaccia ed avviluppa; e tanto è ciascuna cosa dal Fato piú libera, quanto ella s'accosta piú vicina a quel sommo centro di tutte le cose; e se alla fermezza della mente superna s'appoggiasse, venendo a mancar di movimento, viene ancora a trapassare la necessità del Fato. Dunque com'è il discorso all'intelletto, come s'ha a quello, che è, quello che si genera, qual proporzione ha il tempo all'eternità, ed il cerchio al centro, quella ha l'ordine mobile del Fato alla semplicità stabile della Provvidenza. Questo ordine muove il cielo e le stelle, tempra insieme gli elementi e con iscambievole mutazione li trasforma. Il medesimo ordine tutte le cose che nascono e muoiono per somiglianti processi cosí di parti come di semi rinnovella. Questo eziandio, le azioni e le fortune degli uomini con indissolubile catena di cagioni costrigne e lega, le quali procedendo dai principii della Provvidenza, la quale è immobile, è forza che immobili siano ».[1]

---

[1] Cosí nella versione del *De consolatione Philosophiae,* fatta da Benedetto Varchi. — Il testo poi suona cosí: « Nam ut orbium circa eundem cardinem sese vertentium qui est intimus ad simplicitatem medietatis accedit ceterorumque extra locatorum veluti cardo quidam, circa quem versentur, existit;

In questo bel passo del *De consolatione*, che per la sua capitale importanza e la relazione strettissima, ond'è legato col nostro argomento, si voleva riferir per intiero, la concezione dantesca ha, a nostro avviso, la prima origine.

L'ordine mobile del fato, che muove il cielo, le stelle e le cose tutte giusta l'immobile Provveder divino, richiama la dipendenza del cielo e di tutta la natura dal punto fulgidissimo. Quei cerchi concentrici, boeziani,

---

extimus vero, maiore ambitu rotatus, quanto a puncti media individuitate discedit, tanto amplioribus spatiis esplicatur; si quod vero illi se medio connectat et societ, in simplicitate cogitur diffundique ac diffluere cessat: simili ratione quod longius a prima mente discedit, majoribus fati nexibus implicatur, ac tanto aliquid fato liberum est, quanto *illum rerum cardinem* vicinius petit. Quod si supernae mentis haeserit firmitati, motu carens, fati quoque supergreditur necessitatem. Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad puncti medium circulus: ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem. Ea series caelum et sidera movet, elementa in se invicem temperat, et aeterna commutatione transformat. Eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fetuum seminunque renovat progressus. Haec actus etiam fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit; quae, cum ab immobilis providentiae proficiscantur exordiis, ipsas quoque immutabiles necesse est esse ». *De cons. Phil.*, l. IV., prosa 6. — Al lettore non faccia specie la parola *Fatum*, che non è l'*inexorabile fatum* Virgiliano, ma, come lo definisce quivi Boezio, l'esecuzione della Provvidenza. « Nam providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit; fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus ». Il pensiero di codesta prosa boeziana riluce nell'ordine di tutte quante le cose e nella Provvidenza che cotanto assetta, di cui altamente parla l'Alighieri nel principio del *Paradiso* (I, 103-123). Cfr. San Tommaso, I, quaest. 116; *Contra Gentes,* l. III, c. 93.

piú o men veloci ed ampi giranti intorno, e il punto immobile di mezzo sono già il simbolo del movimento e dell'immutabilità, del tempo e dell'eternità, degli angeli e di Dio, e della vita e della cognizione onde sono tra loro avvinti.[1]

III.

Afferma l'Alighieri d'aver dal libro di Boezio pigliato le mosse a ritener la filosofia per somma cosa, e però d'essere andato a cercarla alle scuole dei religiosi e alle dispute dei filosofanti. Né si appagò d'udirne ragionare da altri, ma egli stesso la studiò nei libri, di parecchi de' quali ci lasciò i titoli, e tra questi piú d'una volta nomina la *Somma contro i Gentili* dell'Aquinate.[2]

Orbene, il concetto di Boezio lo ritrovò in questa *Somma*, e insieme l'imagine del punto e del cerchio come simboli dell'eternità e del tempo.

Ragionando della cognizione divina degli eventi non ancora accaduti, San Tommaso espone, sulle tracce del Filosofo, che l'intendere di Dio non ha successione come neppure il suo essere, ma è tutto simultaneo e al tutto permanente, cioè eterno, laddove il tempo si estende secondo la successione del prima e del poi. E per ispiegare il suo concetto, paragona, secondo la similitudine boeziana, l'eternità al centro e il tempo alla circonfe-

[1] « Et est optima comparatio centri circuli ad creatorem. Sicut enim centrum est indivisibile et ab ipso possunt plures circuli procedere, ita creator unus et indivisibilis existens infinita creat et gubernat ». *Comm. al De consol. Philosophiae,* IV, p. 6; tra le opere attribuite a San Tommaso.

[2] *Conv.,* II, 15; IV, 8, 15, 30.

renza. E come il centro, che per essere nel mezzo è fuor della circonferenza, e tuttavia sta direttamente contrapposto ad ogni punto che in essa si designi, cosí l'eternità coesiste immobile e presente a tutte le differenze di tempo, a segno tale che nulla per volger de' secoli accade, cui il divino intelletto nella sua eternità già non contempli come attualmente presente, senza che per questa cognizione ciò che ha esistenza in un determinato punto del tempo debba in sé sempre esistere.[1]

A codesto paragone di San Tommaso pensò certo l'Alighieri, quando figurò immobile il punto centrale del trionfo angelico. È immobile, perché eterno. Al centro, dice altrove San Tommaso, somiglia l'eternità, siccome

---

[1] « Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum; non quidem ejus indivisibilis quod terminus continui est. . . sed *ejus indivisibilis quod extra continuum est, et cuilibet tamen parti continui sive puncto in continuo signato coexistit.* Nam cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum, quum esse aeterni numquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas, cujus exemplum utcumque in *circulo* est videre. Punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coesistit simul: ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit. *Centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet.* Quidquid igitur in quacunque parte temporis est, coexistit aeterno, quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. Quidquid igitur per totum temporis decursum agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate, intuetur quasi praesens; nec tamen quod quadam parte temporis agitur semper fuit existens ». *Contra Gentes*, l. I, c. 66. Anche l'Alighieri dice di Dio « che tutto intende, che suo *girare* è suo *intendere* » (*Conviv.*, III, 12, l. 83).

quella che, per essere semplice ed indivisibile, abbraccia tutto il decorso de' tempi, e ad ogni parte di tempo è simultaneamente presente, quantunque nel loro flusso le parti del tempo succedano l'una all'altra.[1]

---

[1] « Deus est superior temporis decursu et esse suum est aeternum; unde et ejus cognitio non est temporalis sed aeterna. Comparatur autem aeternitas ad tempus sicut indivisibile ad continuum. In tempore enim invenitur diversitas quaedam partium secundum prius et posterius succedentium, sicut in linea inveniuntur diversae partes secundum situm ad invicem ordinatae; sed aeternitas prius et posterius non habet, quia res aeternae mutatione carent; et sic aeternitas est tota simul, sicut et punctum partibus caret secundum situm distinctis. Punctum autem dupliciter ad lineam comparari potest: uno quidem modo sicut intra lineam comprehensum ... alio modo ut extra lineam existens ... Puncto autem incluso in linea similatur instans, quod est terminus temporis, sed in diversis partibus temporis diversa instantia significantur. Puncto vero quod est extra lineam, scilicet *centro, quodammodo similatur aeternitas, quae, cum sit simplex et indivisibilis, totum decursum temporis comprehendit et quaelibet pars temporis est ei aequaliter praesens, licet partium temporis una sequatur aliam. Sic igitur Deus, qui de aeternitatis excelso omnia respicit, super totum temporis decursum et omnia quae geruntur in tempore praesentialiter intuetur* ... Si quis enim sit in via per quam transeunt multi, videt quidem eos qui sunt ante se; qui vero post ipsum transeunt per certitudinem scire non potest. Sed si quis sit in aliquo excelso loco, unde etiam viam aspicere possit, simul videt omnes qui transeunt per viam. Sic ergo homo qui est in tempore non potest totum cursum temporis simul videre, sed videt ea solum quae coram assistunt, praesentia scilicet et de praeteritis aliqua; sed ea quae ventura sunt, per certitudinem scire non potest. Deus autem de excelso suae aeternitatis per certitudinem videt quasi praesentia omnia, quae per totum temporis decursum aguntur, absque hoc quod rebus contingentibus necessitas imponatur ». *Declaratio quorundam articul. contra Graecos etc.* c. 10 (Fiaccadori, XVI, p. 95). Cfr. *Bull. d. soc. dant. it.*, N. S., X (1907) p. 266. — Boezio, poi scrive: « Quoniam igitur, uti paullo ante monstratum est omne quod scitur, non ex sua,

Cosí il centro delle nove corone circolanti raffigura Dio nella sua immobile eternità, semplice ed indivisibile; eternità rispondente a tutte le successioni de' tempi, sia cosmico, sia angelico, sia umano: semplicità escludente ogni estensione materiale di spazio; indivisibilità affermante la divina immultiplicabile unicità. Ecco perché tutto si aduna, e si vede là

> dove s'*appunta* ogni *ubi* ed ogni *quando,*[1]

e perché i beati veggono

> le cose contingenti
> anzi che sieno in sé, mirando *il punto*
> *a cui tutte le cose son presenti.*[2]

Di che segue anche la terza cosa attribuita al punto, cioè d'essere luminosissimo. E si può assegnare con sicurezza la ragione, per cui Dante imaginasse che in questa prima apparizione Dio si manifesti come un punto luminoso. Voleva il profondissimo pensatore darci un'idea di Dio e dell'eternità, due cose « che l'intelletto nostro

---

sed ex comprehendentium natura cognoscitur, intueamur nunc, quantum fas est, quis sit divinae substantiae status, ut quaenam etiam scientia ejus sit possimus agnoscere. Deum igitur aeternum esse, cunctorum ratione degentium commune judicium est. Quid sit igitur aeternitas consideremus. Haec enim nobis naturam pariter divinam scientiamque patefecerit. Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio: quod ex collatione temporalium clarius liquet. Nam quidquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit; nihilque est in tempore constitutum quod totum vitae suae spatium pariter possit am plecti ». *De consol. Philos.*, l. V, prosa ult. Cfr. San Tommaso, I, quaest. X, aa. 1, 2, 3, 4.

[1] *Par.*, XXIX, 12.

[2] *Par.*, XVII, 16-18.

guardar non può», perché l'« abbagliano ».[1] E siccome l'eternità, come s'è visto, rivela la natura divina, secondo la famosa definizione di Boezio, quale « interminabilis vita tota simul et perfecta possessio », e cognizione simultanea di tutte le creature esistenti e possibili; poiché la vita intellettuale altro non è che luce, l'eternità sotto l'imagine di punto non solo immobile, ma fulgidissimo diviene il centro della vorticosa danza del trionfo angelico influente sul rimanente universo.

Dio infatti è « l'eterna luce », il « lume che per tutto il ciel si spazia », il « sol degli angeli », il « sol che raggia tutto nostro stuolo ».[2] E come luce e sole è raffigurato nella Scrittura, nei padri e nei dottori, le volte non si contano.[3] « Ita quidem, dice Dionisio, et divinae bonitatis manifesta imago magnus iste et totum splendens et semper lucens sol ».[4]

Cosí quel punto fulgentissimo, da cui dipende il cielo e tutta la natura, diviene l'inesausta fonte della vita dell'universo e della vita divina sufficiente in sé ed esplicante intorno a sé con la creazione degli enti

---

[1] *Conviv.*, III, 15.

[2] *Par.*, V, 8, 118; X, 53, XXV, 54.

[3] Cfr. I *Ioan.*, 1, 5. 7; *Tim.*, 6, 16; *Eccli.*, 46,18; Pachymeres, *In Coel. Hier.*, c. I; Eusebius, *Hist. Eccl.*, l. I, c. 2; Greg. Naz., *Or.*, 40; n. 5; Damasc., *De fide orth.*, l. II, c. 3; Irenaeus, *Adv., haer.*, l. II, c. 18, n. 4; Theophyl, *In Ioan.*, I, 8; Dionys., *De div. nom.*, c. IV, n. 4; Thomas Aq., *Catena aurea*, Ioan. I, 8, 9, e *Comm. in Ioan.* ibid. — Si vegga Chollet, *op. cit.*, p. 19 e segg. Suicerus, *Thesaurus eccl.*, alle voci *φῶς*, *απαύγασμα*, *ἥλιος* etc. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areop.*, Mainz, 1900, p. 242.

[4] *De div. nom.*, C. IV, § 4. San Bonaventura, scrive (*Quaest. anecd.* etc. n. 25) della divina luce: « In quantum est haec lux causa essendi est lux magna; in quantum est ratio intelligendi, est lux clara; in quantum est ordo vivendi est lux bona ».

l'espansione della natura, dello spazio e del tempo. Onde Dante fa dire a Beatrice che

> in sua eternità di tempo fuore,
>   fuor d'ogni altro comprender come i piacque,
>   s'aperse in nuovi amor l'eterno amore;
> né prima quasi torpente si giacque;
>   ché né prima né poscia procedette
>   lo discorrer di Dio sopra quest'acque.[1]

Codesta frase dell'aprirsi dell'eterno amore in nuovi amori per ispiegare la creazione degli angeli, presenti allo sguardo di Dante in forma di cerchi concentrici intorno ad un punto, ci fa sovvenire dell'aprirsi della rosa nelle sue foglie, e prefigura la candida rosa dell'empireo. È la rosa angelica, quale si conviene a' puri spiriti, come sono Dio e gli angeli, considerati separatamente dagli uomini e fuori della comune sede dell'empireo.

IV.

Il centro immobile e fulgentissimo rappresenta Dio nella sua eternità. Se dunque il « punto fisso che tiene all'ubi » i cori degli angeli, è imagine dell'eternità, i

---

[1] *Par.*, XXIX, 16-21. « Ipse enim bonum operans existentium amor in bono secundum excessum praeexistens non dimisit ipsum sine germine in seipso manere » Dionisio, *De div. nom.*, c. IV, § 10. San Tommaso, *Comm. de div. nom.*, l. 9. Il Torraca ne' versi di Dante per *quest'acque* intende gli angeli, in senso metaforico. Ma, a nostro avviso, quella frase non si riferisce che al cielo cristallino, ove si trovava Beatrice parlante, chiamato comunemente dai cosmografi e dai teologi medievali *cielo acqueo* o *acque sopra il firmamento*, comunque si spiegassero. Cfr. San Tommaso, 1, quaest. 68, aa. 2, 3, 4; *Quodlib.*, IV, quaest. 2, a. 2; San Bonaventura, *II Sent.*, Dist. 14, a. 1, quaest. 1; e per tutte le opinioni Dionisio Cart., *II Sent.*, Dist. 14, quaest. 1, 3, 6.

cerchi che gli s'aggirano intorno raffigureranno il tempo angelico, ossia l'*evo* coi tempi che lo accompagnano, a quel modo che il Primo Mobile, ove proprio appaiono gli angeli, essendo misura di tutti i moti corporali, rappresenta il tempo delle cose corruttibili. Quindi è che Dante ne' cerchi ci fa considerare la varia velocità e lo splendore diverso, ossia il tempo e l'eccellenza della cognizione di vari ordini angelici. Perché l'eternità, dice l'Aquinate, è la misura dell'essere permanente, secondo che una cosa s'allontana piú o meno ~~dalla~~ dalla permanenza dell'essere, si scosta pure dall'eternità. E poiché coll'evo intrasmutabile degli angeli va congiunto il tempo che misura la successione de' loro affetti e pensieri, e le specie intelligibili angeliche son tanto piú universali e rappresentative delle cose, quanto superiore è l'intelletto e la natura dell'angelo contemplante, cosí con minor successione d'atti piú operano ed intendono que' del primo coro che non quelli dell'ultimo, e minor tempo ammettono congiunto col loro evo.[1] Per questo nel trionfo de' cerchi angelici

> . . . . . ciascheduno
> piú tardo si movea, secondo ch'era
> in numero distante piú dell'uno,
> e quello avea la fiamma piú sincera
> cui men distava la favilla pura;
> credo, però che piú di lei s'invera.[2]

---

[1] Cfr. San Tommaso, I, quaest. 10, aa. 4, 5, 6; quaest. 55, a. 3; *De verit.*, quaest. 8, a. 10; *Contra Gent.*, l. II, cc. 99, 100. *Op. De Instantibus*, c. 5.

[2] *Par.*, XXVIII, 33-38. L'Angelico scrive (I, quaest. 55, a. 3): « Ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia co-

Cosí gli angeli, anche secondo la natura di lor durazione, sono mediani fra Dio e l'uomo, come la loro gerarchia frammezza la gerarchia umana e la divina. Partecipano dell'eternità quanto alla visione di gloria per l'immobilità della cognizione, che rampolla dalla stessa eterna divina essenza come principio e oggetto del conoscere,

> punto fisso che li tiene all' *ubi*,
> e terrà sempre, nel qual sempre fôro.[1]

Per il loro essere poi, intrasmutabile quanto alla natura e mutevole secondo la successione e formalità degli atti, sono piú e men vicini a Dio: s'accostano alla sua eternità dal lato della permanenza del loro evo, e dal lato della compatibile successione se ne dilungano, per volgersi fuor dell'eternità nel vortice del tempo, per cui si avvicinano agli esseri totalmente trasmutabili.[2]

Considerata a questa immensa luce di pensiero, e dall'orizzonte del Primo Mobile, misurante il nostro « viver ch'è un correre alla morte », la scena del trionfo angelico, che lude intorno al punto fisso dell'eternità, sembra salire giganteggiando nell'immensurabile pelago dell'essere, ove ciascuna natura si muove al proprio porto, con una gradazione crescente di luce e di vita, di moto e di bellezza.

I luminosi lampi pioventi dal punto fulgidissimo e sfolgoranti d'ogni parte illuminano di lí l'universo per mezzo degli angeli e lanciano sprazzi vivissimi sopra il divino poeta, che, immobile sul convesso del Primo Mobile, a fianco dell'ispiratrice del suo sublime canto,

---

gnoscit... Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit ».

[1] *Par.*, XXVIII, 95-96.

[2] I, quaest. 10, a. 5 et ad 1.

e pieno la mente della grande idea, va contemplando come per magnifici gradi

> la gloria di Colui che tutto muove
> per l'universo penetra e risplende
> in una parte piú e meno altrove.

Senonché l'apparizione circulata del trionfo angelico va anche considerata da un altro aspetto non meno vero e luminoso del precedente, dove entra maestro all'Alighieri, non però senza la scorta dell'Aquinate, lo Pseudo-Dionisio con le sue notissime opere mistiche, delizia del Medio Evo.[1]

Da San Tommaso già bella e chiara era scaturita l'imagine del punto figurativo di Dio eterno e creatore, presente al decorso di tutti i tempi. Il moto però circolare, onde sono animati i cori angelici, viene da Dionisio, sebbene ancora pel tramite dei commenti e particolarmente di quello dell'Aquinate, suggerito a Dante.

Anche Dionisio assegna al punto luminoso, ch' egli però sott'altro aspetto, se non sott'altra luce, presenta, l'attributo d'eternità. Infatti, avanti di parlare del triplice moto angelico, stabilisce che Dio, bello sopressenziale, anzi la stessa bellezza, a mo' di sole dispensa a tutte le cose la pioggia del suo raggio fontale, che le abbella, siccome quegli ch'è bellezza immutabile ed eterna e preesiste e in sé precontiene eminentemente la sorgente di tutto il bello. Onde da lui come da causa

---

[1] Sopra le opere attribuite a Dionigi Areopagita, si veggano le *Dissertationes criticae de gestis, scriptis et doctrina S. Thomae Aq.*, Diss. 8, c. 3; Diss. 9, del De-Rubeis (S. Th.; *Opera*; Romae, Polyglotta, 1882, vol. I, p. cxxxv, cxxxviii e segg.) — H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areop. in seinen Beziehung. zum Neuplatonismus und Mysterienwesen;* Mainz, Kirchheim, 1900.

procede tutto l'ordine e la mirabile varietà dell'universo, la perpetua successione delle cose nascenti, ogni quiete ed ogni moto degli angeli, dell'anime e de' corpi, per esser lui quiete e moto a tutti, siccome quegli che, superiore ad ogni moto e quiete, colloca ciascuna cosa nella natura a lei propria e l'avvia con speciale inclinazione e movimento verso il Creatore.[1]

Dio pertanto, a detta di Dionisio, immobile com'è nella sua eternità, rattiene nel tempo e muove a' propri fini le parti dell'universo. E parte di esso, perché « cima del mondo », sono gli angeli creati nel cielo.[2] Molti caddero, ma quella moltitudine, che vi rimase, incominciò il proprio giro intorno a Dio

> . . . . . con tanto diletto
> che mai da circuir non si diparte.[3]

V.

Tre infatti, scrive l'Areopagita, sono i moti degli angeli: il circolare, il diretto e l'obliquo; e ne tratta, come di una natural conseguenza della mozione universale di Dio, in coda al passo da noi testé compendiato.[4] Quei moti voglionsi intendere, spiega l'Aquinate, in un senso da convenire agli angeli, cioè non quasi traslazione da una banda ad un'altra, ma nel significato generale di operazione secondo che anche l'intendere e il sentire son detti moti.[5] Questo rigor scientifico che

---

[1] *De div. nomin.,* c. IV, § 7.

[2] Cfr. I, quaest. 61, a. 3.

[3] *Par.,* XXIX, 53-54.

[4] *Op. cit.,* § 8.

[5] *De verit.,* quaest. 8, a. 15 ad 3; *Comment. in op. De divin Nomim.,* c. 4, l. 7.

suona bene in bocca del Teologo, che mira a distrigare il vero di sotto l'involucro della metafora, il poeta lo piglia con la sua scorza, che piú si confà e presta al fantasma poetico, e alla figurazione simbolica e artistica del bello. L'Alighieri, quindi senza diminuire o falsare il concetto dell'Areopagita, ne ingrandisce ed allarga l'imagine, e la solleva in un cielo piú ampio e sfolgorante sotto forma concreta ed esteriore.

A lui però preluceva la magistrale spiegazione dell'Aquinate, sí chiaro e profondo interprete del pensiero di Dionisio. Il triplice moto degli angeli circolare, obliquo e retto, egli osserva, rispecchia la loro cognizione divina, e però ritrae la varietà della loro scienza.

Come nel moto circolare corporeo è da considerare l'uniformità senza principio e termine intrinseco, cosí l'operazione intellettuale delle menti angeliche contemplanti Dio s'affissa pure in Dio, ed intorno a lui, quasi circolando, si muove; in quanto quelle menti giungono l'aspetto loro col valor infinito, senza proceder d'altro principio per venire al fine della loro cognizione, che è Dio, a quel modo che la circonferenza non ha principio né fine. Onde Dionisio afferma che « angeli moventur circulariter, unite, sine principiis et interminabilibus illuminationibus pulcri et boni ». Affinché intendiamo, prosegue l'Angelico, codeste illuminazioni divine derivanti alle menti angeliche esser come linee che dal centro pervengono alla circonferenza, e la costituiscono. La cognizione di Dio, propria di lui stesso, è come il centro; e la cognizione, che del medesimo Dio ha l'angelo, rassomiglia alla circonferenza, la quale ritrae bensí dell'unità del centro, ma non l'agguaglia. Dionisio dunque assegna agli angeli il movimento circolare, in quanto uniformente e incessantemente senza principio e fine

intuiscono Dio;[1] « quae quidem uniformitas vel identitas, dice San Tommaso, eis convenit ex hoc quod *indesinenter circumeunt quasi chorizantes* per uniformem contemplationem circa causam totius identitatis quae est pulcrum et bonum divinum ».[2]

Somma, come ognun vede, è l'analogia di figura e di pensiero che corre tra il moto circolare della cognizione degli angelici ordini perennemente volteggianti « quasi chorizantes » intorno a Dio e l'aligheriano « trionfo che lude sempre dintorno al punto » « *osannando* di coro in coro ». Buon argomento che Dante, il quale asserisce che

> ... Dionisio con tanto desio
> a contemplar questi ordini si mise
> che li nomò e distinse com' io,[3]

ricercò e studiò molt'altre cose nell'opere di lui e nei commenti che ne correvano al suo tempo, e specialmente in quelli da San Tommaso sparsi nelle proprie opere.

Poiché negli angeli, puri spiriti, la vita è tutta dell'intelletto e della volontà, nel movimento circolare degli angeli intorno a Dio starà la piú alta manifestazione della loro vita intellettuale, qual'è l'intuizione indefettibile e beatifica della verità che appaga il loro intelletto. Il circolo, nella teorica aristotelica e scola-

---

[1] *De verit.*, quaest. 8 a. 15 ad 3; *Comm. al De div. Nomin.*, c. IV, l. 7; II-II, quaest. 180, a. 6 ad 2.

[2] *Comm. al De div. Nomin.*, c. IV, l. 7. — Dionisio anche altrove (*De coelest. Hierar.*, c. 15) spiegando le varie metafore scritturali degli angeli, parla del loro moto circolare intorno a Dio, e scrive del nome di *rotae*: « Igneae enim divinaeque rotae conversiones quidem suas habent, quod sempiterno motu circa idem summum bonum versentur ». DIONYS. AREOP., *Opera*; Brixiae, 1854, p. 60.

[3] *Par.*, XXVIII 130-132.

stica, era ritenuto fosse la figura piú perfetta,[1] e, del pari, che il moto circolare fosse il primo e il solo che potesse esser continuo e duraturo. Nella circonferenza non si può designare principio, mezzo e fine: questi sono tre doti del centro, ch'è principio de' raggi che vanno alla circonferenza, termine di quelli che dalla circonferenza vi convengono, e punto mediano ed equidistante da tutta la linea circolare.[2] Parimente Dio, centro dei cerchi angelici, è loro principio, mezzo e fine; e però come Beatrice spiega,

> questi ordini di su tutti rimirano,
> e di giú vincon sí che verso Dio
> tutti tirati sono, e tutti tirano.[3]

E perché nel circolo, dice l'Aquinate, al principio e al fine, che è nel centro, il mobile, che si muove secondo la circonferenza, non può mai pervenire, ne segue che ciò che cosí si muove è in certo modo sempre in movimento e sempre in riposo, siccome sempre aggirantesi intorno al mezzo, e non mai in moto verso il termine; termine che nel mezzo s'immedesima col principio.[4] Analogamente il poeta ci rappresenta i cerchi

---

[1] Cfr. Dante, *Conv.*, IV, 16; San Tommaso, *Comm. al De Coelo et Mundo,* l. I, l. 4; *Comm. alla Fisica,* l. VIII, l. 19.

[2] *Comm. alla Fisica* l. VIII, l. 20: « In linea circulari termini non sunt distincti: nulla enim est ratio quare unum punctum signatum in linea circulari sit magis terminus quam alius, quia unumquodque similiter est et principium et medium et finis . . . Ideo autem in ipsa linea circulari non distinguitur principium, medium et finis, quia haec tria pertinent ad centrum, a quo sicut a principio procedunt lineae ad circumferentiam et ad ipsum terminantur lineae a circonferentia protractae: et est etiam medium totius magnitudinis secundum aequidistantiam ad omnia signa circumferentiae ».

[3] *Par.,* XXVIII, 127-129.

[4] *Comm. alla Fisica,* l. VIII, l. 20.

angelici, non solo giranti in moto perpetuo, da quando la parte degli angeli rimasa in cielo

> cominciò quest'arte,
> che tu discerni, con tanto diletto,
> che mai da circuir non si diparte;

ma ancora come immobili eternamente intorno al loro centro, perché il punto fisso

> li tiene all'*ubi*,
> e terrà sempre, nel qual sempre fôro.

Chiaro è dunque essere nel moto circolare delle schiere angeliche raffigurata la loro piú alta perfezione, consistente nell'immutabile intuizione di Dio. « Et ideo, scrive l'Aquinate, Dionysius motum *circularem* in angelis assignat, in quantum uniformiter et indesinenter absque principio et fine intuentur Deum: sicut motus circularis carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum ».[1] E cosí « quantum ad visionem gloriae, participant aeternitatem »,[2] aggirandosi intorno al punto fisso che n'è simbolo. Onde il poeta ci fa

> ...saper che tutti hanno diletto
> quanto la sua veduta si profonda
> nel vero in che si queta ogn'intelletto.
> Quinci si può veder come si fonda
> l'esser beato nell'atto che vede,
> non in quel ch'ama che poscia seconda;
> e del vedere è misura mercede,
> che grazia partorisce e buona voglia:
> cosí di grado in grado si procede.[3]

Cotesta diversità di grado nella beatitudine è pure sensibilmente rappresentata nei nove cerchi giranti in-

---

1 II-II, quaest. 180, a. 6 ad 2.
2 I, quaest. 10, a. 5 ad 1.
3 *Par.*, XXVIII, 106, 114; *Conviv.*, II, 6.

torno al punto, in quanto sono vari, sí per velocità di movimento e sí per purezza di fiamma. Ciascheduno de' cerchi, dice Dante,

> piú tardo si movea, secondo ch' era
> in numero distante piú dall' uno.
> E quello avea la fiamma piú sincera,
> cui men distava la favilla pura,
> credo, però che piú di lei s' invera.[1]

« Credo », soggiunge quasi opinando l'Alighieri, « perché piú del vero s' investe », cioè a dire che la sincerità della fiamma, decrescente in proporzione della sua distanza dalla favilla del punto centrale, simboleggia il piú o meno *inverarsi* o *profondarsi nel vero* divino. Moto e luce, son cosí la misura della rassomiglianza di ciascun cerchio a Dio secondo la eccellenza della natura, della grazia e della gloria. Onde è detto de' Serafini e Cherubini che

> cosi veloci seguono i suoi vimi,
> per somigliarsi al punto quanto ponno,
> e posson quanto a veder son sublimi;

ed è « sí tosto il muovere » del loro cerchio,

> per l'affocato amore ond' egli è punto.[2]

Somiglianza maggiore a Dio nel lume dell' intelletto e piú affocato amore nella volontà, sono le due cause della

---

[1] Ivi, v. 34-38.

[2] *Par.*, XXVIII, 100-102; 43-45. È una reminiscenza di Dionisio (*De coel. Hier*, c. 7, § 4): « Quin et multa quoque Dei consuetudine operumque communicatione dignus est habitus, *propter ejus cum illo quanta potest existere,* habitudinum actionumque *similitudinem* probatissimarum ».

E Pachimero spiega nella sua parafrasi (MIGNE, *P. G.*, t. 3, c. 234) cosi: « Est igitur etiam in divinis coelestibusque mentibus impetus quidam ac motus, illud ad divinum Numen

maggior celerità del moto circolare de' Serafini, dei Cherubini e dei Troni. E cosí di grado in grado procedendo, va decrescendo la rapidità e lo splendore dalla seconda gerarchia, ove sono le Dominazioni, le Virtú, e le Podestà, alla terza de' Principati, degli Arcangeli e degli Angeli. Con quest'ordine, differente da quel del Convivio, dove il poeta non si attiene a Dionisio e agli scolastici, distribuí gli angeli intorno al punto divino e disegnò i cerchi giranti delle schiere angeliche.[1]

VI.

Che significhi il moto circolare e la diversa velocità de' nove cerchi s'è detto. Ma si chiede: qual'è il vero nascosto sotto il velame delle scintille e dei cori trasmettentisi l'inno a Dio?

---

desiderium, atque illa circum ipsum, tanquam circumcirca centrum, chorea, *non secus ac circuli circum punctum seu centrum a quo deductus est*. Enimvero etiam secundum necessitatem naturalem res quaelibet circa Deum choream ducit, dum causam suam ambit secundum esse. Hoc utique modo circum Regem omnium sunt omnia, et propter ipsum sunt universa, ipseque auctor est omnium bonorum. Quando aliquis ad Deum vergit, multa ejus communione cooperationeque dignus efficitur, per eam quae cum ipso fieri potest assimilationem. Cum enim in Deo habitus sit et operatio, scilicet puritas et expiatio, lumen et illuminatio, perfectio et id quod perficit (quorum alterum quidem habitus est, alterum autem operatio), mens quoque bonorum habituum communione digna redditur ut et ipsa per gratiam pura, lux, et perfecta sit; quin et in partem venit cooperationis dum et ipsa purgat et illuminat et perficit ».

[1] Cfr. *Conviv.*, II, 6. — Tuttavia, se mal non ci apponiamo, anche nella Commedia ricorre una reminiscenza della sentenza del *Convivio*. In questo scrive (II, 6) che è ragione-

Anzitutto, questa seconda fase del trionfo, che corrisponde al fulgore e ai canti dei cieli inferiori, fa segno della gioia e della lode angelica, essendo sempre vero che

per letiziar là su fulgor s'acquista
sí come riso qui.[1]

Ciò tuttavia è parte, non tutto il vero nascosto nello sfavillío dei cerchi. Questi, che, mentre Beatrice parlava, érano parsi ruote di luce circolante,

poi che le parole sue restaro,
non altrimenti ferro disfavilla
che bolle, come i cerchi sfavillaro:
lo incendio lor seguiva ogni scintilla;
ed eran tante che il numero loro
piú che il doppiar degli scacchi s'immilla.[2]

In questi versi, piú o meno stranamente interpretati, altro non si adombra, a nostro avviso, che il gran numero

---

vole credere che tra i movitori de' cieli « quelli di Venere siano li Troni ». E parimente nella *Commedia* Cunizza, che appare al poeta nel ciel di Venere afferma di vedere i futuri castighi in Dio giudicante per mezzo o per influsso de' Troni:

Su sono specchi, voi dicete troni,
onde rifulge a noi Dio giudicante,
sí che questi parlar ne paion buoni.
Par., IX, 61-63.

È un fugace ricordo, corretto già prima nello stesso cielo di Venere, da Carlo Martello, quando attribuisce il moto di di quel pianeta, non ai Troni, ma ai Principati:

Noi ci volgiam coi Principi celesti,
d'un giro, d'un girare e d'una sete.
Par., VIII, 34-35.

Nella *Commedia* Dante segue Dionisio e l'Aquinate; nel *Convivio* invece Gregorio Magno, come si dirà nella seconda parte, trattando dell'ordinamento degli angeli.

[1] *Par.*, IX, 70-71.

[2] *Par.*, XXVIII, 89-93.

degli angeli, onde risulta ciascun cerchio o òrdine angelico, e la loro reciproca illuminazione. A tal senso ci conduce la piú naturale spiegazione, che, dietro il Landino, ne dedusse il savissimo Poletto, col quale conveniamo nel credere « che il poeta volesse dire che quei cerchi, prima che si commovessero pel nuovo tripudio, gli paressero cerchi di fuoco, senza discernere le distinte creature che li componevano; ma che, movendosi e levandosi ora per dimostrare la letizia, che provavano, gli angeli, pur rimanendo dentro al loro cerchio rispettivo, si mostrassero come scintille, in quella guisa che da un ciocco arso e sbattuto si staccano e si levano le scintille; e queste eran tante che non si potevano numerare ».[1]

Vale a dire, in questa figurazione la persona di ciascun angelo esce dall' indistinto « incendio » del proprio cerchio, e si manifesta separatamente nell' esser suo individuale, senza che perciò cessi dal movimento, onde intorno al punto è rapito l' intero suo cerchio, di cui sempre segue colla propria scintilla il fuoco od incendio. E poiché la fiamma de' vari cerchi appariva piú sincera, quanto men distava dal fulgore del punto centrale, è chiaro come anco le scintille, dovendo seguire il proprio incendio, andassero decrescendo di splendore dal cerchio piú interno al piú esterno, e disegnassero come un nembo senza numero di lumi giranti sopra lo sfondo dei nove gruppi concentrici. La luce cresce pe' riflessi luminosi che lo sfavillar d' un cerchio getta sopra l'altro; e a tali riflessi s'accompagnano gli osanna di tutti gli angeli al Punto fisso, trapassando l' inno « di coro in coro », come il suono di onda in onda sonora, e come

---

[1] *Comm. alla D. C.*, a questo luogo.

> dal centro al cerchio e sì dal cerchio al centro
> muovesi l'acqua in un ritondo vaso
> secondo ch'è percossa fuori o dentro.

L'un coro trasmetteva all'altro l'osanna ricevuto dalteccedente, e si rispondevano a vicenda, non altrimenti che i Serafini uditi da Isaia cantare il celeste trisagio.[1] Cosí al nostro orecchio par che arrivi dai cieli come un perenne inseguirsi di osanna, un'eco festosa d'angelici tripudi rincorrente un'altr'eco trasvolante e ripercossa di cerchio in cerchio, uno *svernare perpetualemente osanna* con nove melode riecheggianti in nove ordini di letizia,[2] quasi parti vocali di una fuga celeste, sempre sull'esporre il soggetto, mai sullo stringere e chiudere. È un'onda di raggi sonori che si spandono in tutti i sensi dal centro alla perifería, dal coro de' Serafini a quel degli Angeli. L'osanna, variazione di lode a Dio e nota di trionfo, suona continuo invito da un coro all'altro a glorificar il fonte d'ogni felicità, il punto fisso che li tiene all'*ubi*:

> *Osanna sanctus Deus Sabaoth*
> *superillustrans claritate tua*
> *felices ignes horum malachoth.*[3]

---

[1] « Et clamabant alter ad alterum: Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum ». *Is*, 6, 3. Cantavano alternativamente *per modum chori*. « Nam, scrive l'A Lapide, quivi, haec verba *alter ad alterum*, significant eos ἀντιφώνως, idest alternis vocibus cantasse, uti fit in choro psallentium. Ita communiter Patres. Unde Damascenus, tract. de Trisagio, docet ab his Seraphinis Ecclesiam didicisse chorum, id est modum alternis canendi et psallendi ». A questa sentenza comune de' Padri informò l'Alighieri la concezione dell'osannare reciproco de' cori angelici. Anche l' « Osanna sanctus *Deus Sabaoth* » del *Par.*, VIII, 1; il dolcissimo canto « Santo, santo, santo » del *Par.*, XXVI, 69, richiamano il passo d'Isaia, piuttosto che dell'Apocalisse, 4, 8.

[2] *Par.*, XXVIII, 118-120.

[3] *Par.*, VII, 1-3.

Tale è l'inno, che anche nei pianeti inferiori cantano l'anime beate, perché è l'inno della « region degli angeli »,[1] inno che risuonò per la prima volta nell'empireo, intonato da Serafini « cima del mondo »,[2] e ripetuto poi di coro in coro, come canto trionfale al Dio degli eserciti nella sconfitta del ribelle Lucifero.

Così Dante nell'echeggiare dell'osanna di coro in coro volle far giungere in modo percettibile al nostro terreno orecchio un saggio del suono tutto spirituale che è nei canti e nelle reciproche *locuzioni* angeliche, quali sono esplicate dai teologi e dell'Aquinate[3].

Ma sul labbro degli angeli il rispondersi dei cori osannanti ha pure un altro significato. Non solo suona gloria a Dio, ma anco luce di verità comunicata di cerchio in cerchio. I cerchi sfavillano e osannano: scoppiano in scintille: in quelle scintille parlano gli angelici spiriti, e trasformano i cerchi luminosi in cori cantanti. Al moto circolare si congiunge il diretto ed obliquo.

Tutti i cori, e tutti gli angeli, rispetto a Dio, intonano identico ed unisono osanna, né un angelo od un coro precorre od aspetta l'altro; perché

questi ordini di su tutti rimirano,

mentre coll'occhio della beatifica contemplazione fisso al centro, circolano, come s'è visto, intorno a Dio.[4]

Ma, rispetto agli altri,

---

[1] Cfr. *Purg.*, XI, 11; XXIX, 51; *Par.*, VIII, 29; XXVIII, 118; XXXII, 137.

[2] *Is.*, 6, 3.

[3] I, quaest. 107 a. 4 ad 2; *De verit.*, quaest. 9, a. 6 ad 3. Sulle locuzioni angeliche vedi per intero le due questioni qui citate.

[4] « Locutione, qua angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum et admirantes, semper angeli Deo loquuntur ». San Tommaso, I, quaest. 107, a. 3 ad 2.

di giú vincon sí che verso Dio
tutti tirati sono e tutti tirano;

cioè, come bene spiega il Cesari, dalla parte di sotto ciascuno vantaggia cosí il suo soggetto di perfezione che lo tira a sé seco verso il punto che tutti gli tira. Che se tutti gli ordini angelici son tirati, e tutti tirano, e se i cieli, di cui son motori, *di su prendono e di sotto fanno*,[1] ne viene, argomenta il perspicace e dotto Poletto, che sí gli uni come gli altri hanno in sé principio di natura passiva rispetto a' superiori, e di natura attiva rispetto agl' inferiori.[2]

Ne risulta pertanto una cotal catena, che avvince un ordine angelico coll'altro, catena la quale altro non è che la dipendenza, onde gli angeli inferiori sono legati ai superiori nelle loro cognizioni.

Orbene tal dipendenza è simboleggiata nel moto rettilineo procedente dal centro alla periferia e implica in sé le rivelazioni angeliche, ossia le purgazioni, illuminazioni e perfezioni degli angeli superiori verso gl' inferiori.[3] Ne tratta, s'è accennato sopra, Dionisio, il quale anzi, tutto al proposito nostro, interpreta appunto l'osanna de' cori angelici in tal senso.[4] Qui si ha, in una parola, quel secondo e terzo movimento, il retto e l' obliquo che Dionisio attribuisce agli angeli. Vale a dire, spiega

---

[1] *Par.*, II, 123.

[2] *Commento alla « D. C.*, *Par.*, XXVIII, 127.

[3] Cfr. San Tommaso, I, quaest. 106, aa. 1, 3, 4: quaest. 107; *De verit.*, quaest. 9; *Contra Gentes*, l. III, c. 80; Dante, *De vulg. eloq.*, I, 3.

[4] « Quinimo singulas, ut proprie dicam, spirituum descriptiones iisdem harmoniis discrevit, propter quod ipsos etiam divinissimos Seraphim Theologi alterum ad alterum clamare ajunt: qua quidem re, mea sententia, manifeste declarant primos participes facere secundos divinarum rerum atque notionum ». *De coelesti Hierarchia*, c. 10, § 2. Cfr. c. 7 § 4 (Migne, *P. G.*, t. 3, c. 274, 211).

l'Aquinate, il moto retto negli angeli s'intende secondo l'ordine della loro provvidenza, in quanto il superiore illumina gl'inferiori pel tramite de' mediani,[1] in guisa

---

[1] « Et moveri quidem dicuntur divinae mentes *circulaviter* quidem unite sine principiis et interminabilibus illuminationibus pulcri et boni ; in *directum* autem, quando procedunt ad subiectorum providentiam, recte omnia transeuntes ; *oblique* autem, quando et providentes minus habentibus ingressibiliter manent in identitate circa identitatis causam, pulcrum et bonum, indesinenter circum choros agentes ». San Tommaso commenta così : « Est autem in motu circulari duo considerare : unum scilicet quod est uniformis : aliud vero quod motus circularis est sine principio et fine. Intellectualis ergo operatio, qua mentes angelicae Deum contemplantur, circulari motui camparatur, quia uniformiter se habent in Dei contemplatione et ipse Deus est sine principio et fine... De proprietate autem motus recti est quod inveniatur in eo principium et finis, et quod sit in eo ordo et uniformitas secundum propinquitatem ad principium et finem : unde motus rectus in eis dicitur secundum quod intendunt ad providendum inferioribus, cuius quidem providentiae principium est ab ipso angelo providente, terminus autem est in eo ad quod ultimo providentia pertingit. Et in hoc motus non invenitur uniformis, quia propinquioribus perfectiva prius provident; et hoc est quod dicit quod in directum moventur per hoc quod procedunt ad providendum inferioribus : eorum enim providentia transit per omnia inferiora ad modum cujusdam lineae rectae. De proprietate autem motus obliqui est quod sit medius inter circularem et rectum, habens aliquid de utroque : et hic motus convenit angelis, in quantum regularitur moventur ad providendum inferioribus (quod ad motum rectum pertinet) ex ipsa contemplatione Dei (quod pertinet ad motum circularem) : et hoc est quod dicit quod oblique moventur angelicae mentes per hoc quod, dum provident inferioribus, non egrediuntur ab uniformitate sui motus; quae quidem uniformitas vel identitas, eis convenit ex hoc quod indesinenter *circumeunt quasi chorizantes* per uniformem contemplationem circa causam totius identitatis quae est pulcrum et bonum divinum ». *Com. De div. nom.*, c. IV, l. 7. Cfr. *De verit.*, quaest. 8, a. 15 ad 3.

che il principio di sua provvidenza sta nell'angelo stesso provvedente, e il termine in quello, a che per ultimo arriva, passando per tutti gl'inferiori a mo' di linea retta. E tutte queste illuminazioni o rivelazioni intellettuali di verità, fatte dagli angeli superiori alle menti degl'inferiori, che cosí restano *purgate* di quella nescienza e *illustrate* e *perfezionate* della cognizione ricevuta, avvengono per mezzo della locuzione angelica d'ordine affatto intellettuale, di cui è un'espressione l'osanna trasmesso di coro in coro; sebbene non ogni locuzione sia un'illuminazione, ma solo quando l'angelo manifesta ciò che procede dalla prima verità e non già ciò che dipende dalla propria volontà.[1]

Il moto obliquo poi, siccome quel che partecipa del retto e del circolare, conviene agli angeli nel senso che regolarmente muovonsi a provvedere ai sottostanti, il che appartiene al moto retto, ma secondo la contemplazione di Dio, nel che appare il moto circolare, in quanto, cioè, per l'uscir che fanno colla loro azione a ridurre o tirar gli altri a Dio, non abbandonano l'uniformità del loro moto intorno a Lui, ma perdurano nell'unità ed identità della divina intuizione.[2] « E qui è da sapere, scrive il poeta nel *Convivio*, che ciascun intelletto di sopra, secondoché è scritto nel libro *delle Cagioni*, conosce quello ch'è sopra sé, e quello ch'è sotto sé: conosce dunque Iddio, siccome sua cagione; conosce dunque quello ch'è sotto sé, siccome suo effetto ».[3]

---

[1] I, quaest. 107, a. 2; *De verit.*, quaest. 9, a. 5.
[2] II-II, quaest. 180, a. 6 ad 2.
[3] *Conviv.*, III, 6.

VII.

A questo moto retto ed obliquo si riduce pure tutta l'azione degli angeli sopra gli uomini e l' universo colla mozione de' cieli. Perché, secondo argomenta l'Angelico con Dionisio, come gli angeli inferiori sono illuminati e retti da' superiori, cosí gli uomini, che sono da meno degli angeli, e parimente tutte le cose corporali, sono illuminati e retti da essi.[1] Il perché ad intendere quanto alta ed estesa perfezione d' ordine si racchiuda nella concezione dantesca dell' universo, dipendente da Dio come da centro di sospensione sopra l'abisso del nulla:

> ..... da quel punto
> dipende il cielo e tutta la natura;

il medesimo San Tommaso, con uno sguardo introspettivo del governo del mondo, ci presenta tutto il pensiero teologico e filosofico, che guidò il poeta nelle sue poetiche figurazioni. Quanto all' escogitazione dell' ordine da imporsi alle cose, scrive nella Somma contro i Gentili, Dio tutto dispone per sé medesimo, con la sua provvidenza. Ma quanto all' esecuzione di quell' ordine, governa le cose inferiori per le superiori; le corporali per le spirituali; e delle spirituali le inferiori fino all' uomo per le superiori, e cosí pure i corpi inferiori per i superiori.[2]

Che Dio governi il mondo per mezzo degli angeli,

---

[1] I, quaest. 111, a. 1.; quaest. 110, a. 1; *Quodl.* 3, a. 7; *Contra Gent.*, l. III, cc. 78, 79, 91; Dionisio, *De cael hier.*, c. 4, § 3; c. 9, § 2.

[2] *Contra Gent.*, l. III, c. 83.

è sentenza non solo degli scolastici, ma unanime de' padri, tanto che l'Aquinate osa dirla sentenza di fede.[1] « Et hoc, afferma l'Angelico, non solum a sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt »,[2] come fecero Platone ed Aristotele.

Sarebbe quindi meraviglia, se l'Alighieri nel concepimento del suo Paradiso non avesse fatto cardine di questa dottrina.

Dio e l'ordine dell'universo, gli « organi del mondo » e le intelligenze motrici ci si presentano pertanto proprio sul limitare del Paradiso,[3] posti lí dal poeta con quell'intreccio di arte fine, propria de' grandi architetti, da darci fin dal primo aspetto della facciata la chiara visione della grandiosità interna dell'edifizio. Nel canto primo, scrive il Tarozzi, « ci si presenta un disegno generale, altrettanto vasto quanto esatto della dottrina cosmologica di Dante, ossia della sua concezione dell'universo », mentre nel canto secondo, che quasi compie quel disegno, « vi è progressione di determinatezza ne' particolari ».[4] Beatrice, ad ammaestrar l'alunno del come egli transcenda i corpi lievi, salendo al cielo, e della vera cagione delle macchie lunari, si rifà assai dall'alto, dall'ordine di tutte le cose verso Dio; e nella seconda lezione protesta di « *volerlo* informar di luce

---

[1] « Fidei autem sententia est quod (angeli) non solum corpora caelestia suo imperio moveant localiter, sed etiam alia corpora, Deo ordinante et permittente ». San Tommaso, *De pot.*, quaest. 6, a. 3. Cfr. Conimbricences, *De Coelo*, l. II, c. 5, quaest. 5.

[2] I, quaest. 110, a. 1, *De verit.*, quaest. 5, a. 8, *Contra Gent.*, l. III, cc. 23, 77-83.

[3] *Par.*, I, 103-141; II, 112-141.

[4] G. Tarozzi, *Teologia dantesca studiata nel Paradiso;* Livorno, Giusti, 1906, p. 4, 30.

sí vivace che *gli* tremolerà nel suo aspetto, » e quindi ragiona degl' influssi sí del primo mobile e degli altri cieli, sí dei beati motori nella generazione delle cose.

Avvolto dall' empireo, il ciel cristallino contiene in virtú l' essere di tutto ciò che racchiude; essere che l' ottavo cielo distribuisce diversamente per le diverse stelle fisse in lui contenute e distinte. Gli altri sette cieli dispongono poi a lor fini e lor semenze, le diverse virtú che sono lor proprie. E questi organi del mondo vanno cosí di grado in grado, che l' inferiore sempre s'avvalora del superiore, sicché « di su prendono e di sotto fanno ». Dai beati motori però spira il moto e la virtú de' santi giri,

come dal fabbro l'arte del martello.[1]

Quindi il cielo stellato è mosso da una « mente profonda », un Cherubino, intelligenza che in lui sigilla l' imagine della propria virtú e bontà, moltiplicandola e differenziandola per le diverse stelle, mentr' egli « *gira* sé sopra sua unitate », vale a dire, mentre senza uscir di se stesso varia i suoi pensieri secondo le forme, cui imprime volendo e intendendo ne' vari astri, come chi stando fisso in un centro gira se stesso a mirare i vari punti della circonferenza, ritornando poscia nella medesima posizione. Ciò che il Cherubino fa nell'ottava sfera, il Serafino lo fa nel Primo Mobile, e le altre intelligenze motrici nei pianeti sottostanti:

virtú diversa fa diversa lega
col prezioso corpo ch' ella avviva,
nel qual, sí come vita in voi, si lega.[2]

---

[1] *Par.*, II, 128. Cfr. San Tommaso, I, quaest. 110, a. 3 ad. 1; *De verit.*, quaest. 5, a. 8, ad 1; Scartazzini, *Comm. lips.*, v. III, p. 51.

[2] *Par.*, II, 139-141. — Si chiese già dagli antichi e dagli scolastici quanti fossero i celesti motori. Restringendo la

Il perché in ogni pianeta spira dai beati motori, appartenenti a diversi ordini angelici, diversa virtú, la quale si lega in esso come principio formale, non sostanziale, s'intende, ma sopraggiunto e accidentale; di guisa che ne risulta, insieme con quella del corpo celeste, una « virtú mista » lucente per lo corpo

come letizia per pupilla viva.

Quindi è che alla generazione delle piante e de' bruti concorre il raggio delle stelle e il moto impressovi dall'intelligenza motrice.[1] E sebbene l'anima umana « senza mezzo spira la Somma Beninanza », creandola dal nulla, tuttavia, quanto alle disposizioni corporali, l'uomo nascendo risente l'impressione e il suggello degli astri, ch'è quel « fondamento che natura pone », seguendo il

---

questione a Dante, egli segue, tra gli altri, l'Aquinate e si scosta da Aristotele, quanto al numero assoluto delle intelligenze, perché il Filosofo credette « solamente essere tante queste, quante circolazioni fossero nelli cieli e non piú » (*Conv.*, II, 5), e s'avvicina al Filosofo quanto al numero relativo, ossia delle intelligenze che di fatto avrebbero per ufficio di muovere i cieli, perché pare ammetta che filosofi ed astrologi « tutti erano accordati in questo che tanti sono (i motori) quanti movimenti esso (cielo) fa » (*Conv.*, II, 6), sebbene questo principio sia da lui ricordato solo all'occasione del dover parlare del terzo cielo mosso, secondo la sua sentenza antica, da' Troni. Di qui segue che, se gli ultimi due cieli hanno un sol moto, son mossi da un Serafino e da un Cherubino, cui Dante chiama appunto singolarmente « mente profonda », e gli altri cieli da un numero di celesti intelligenze pari a quello de' loro movimenti. Cfr. G. Tarozzi, *op. cit.*, p. 44 e segg., San Tommaso, *Comm. alla Metafis.*, XII, l. 10; *De spirit. creat.*, a. 6; *Contra Gent.*, l. II, c. 92.

[1] L'anima d'ogni bruto e delle piante
di complession potenziata tira
il *raggio* e il *moto* delle luci sante.

Par., VII, 139-141.

quale, se il mondo vi ponesse mente, avria buona la gente.[1] Onde « tutto, qual che si sia, lo *suo* ingegno » riconosce il poeta dalle gloriose stelle de' Gemini, e dal loro « lume pregno di gran virtú », e anche spera di non fallire a glorioso porto, s'ei segue sua stella.[2]

> Ma voi torcete alla religione
> tal che fia nato a cingersi la spada,
> e fate re di tal ch'è da sermone,
> onde la traccia vostra è fuor di strada.[3]

Comune era questa dottrina fra gli scolastici ed i cosmografi medioevali, coi quali s'accordava pure l'Angelo delle scuole. Questi preluceva a Dante col concetto della virtú mista dei corpi celesti, strumenti di un agente spirituale, in quanto non agiscono per virtú spirituale, se non perché operano insieme per virtú corporale. Termine dell'azione della virtú corporale è il moto delle qualità elementari, quali sono il caldo, l'umido ed altrettali; termine invece della spirituale è il muovere alla specie, ed agli effetti che le conseguono, non reducibili a pure qualità elementari, quali sono l'eduzione, dalla materia, dell'anima dei bruti e delle piante e le disposizioni all'anima umana, che poi vien creata e infusa nel corpo dalla somma Beninanza; disposizioni per cui accade che l'anima ad esso unita s'inclini a questo o a quell'ufficio od arte o virtú o vizio.[4]

Né da ciò segue che tutto avvenga quaggiú per necessità. Perché, dice coll'Aquinate il poeta, la « cera »

---

[1] *Par.*, VIII, 139-144.

[2] *Par.*, XXII, 112-117, *Inf.*, XV, 55-56.

[3] *Par.*, VIII, 145-148.

[4] *De verit.*, quaest. 5, a. 10 ad 4 et 5; *Quodlib.*, 12, a. 12; I, quaest. 115, aa. 3, 4. *Contra Gentes*, l. III, cc. 23, 92; *De spirit. creat.*, a. 6, ad 8.

o materia delle cose generate e la virtú del cielo « che la duce » non sta d'un modo, e però sotto il segno ideale poi piú e men traluce.

> Ond'egli avvien ch'un medesimo legno
> secondo specie, meglio e peggio frutta;
> e voi nascete con diverso ingegno.
> Se fosse a punto la cera dedutta
> e fosse il cielo in sua virtú suprema,
> la luce del suggel parrebbe tutta.
> Ma la natura la dà sempre scema,
> similemente operando all'artista,
> c'ha l'abito dell'arte e man che trema.[1]

Ed a maggior ragione non vuolsi recar ogni causa degli atti umani « pur suso al cielo, sí come se tutto movesse seco di necessitate ». Se cosí fosse, sarebbe distrutto il libero arbitrio nell'uomo e la giustizia della ricompensa pel bene e pel male.

> Lo cielo i vostri movimenti inizia,
> non dico tutti; ma, posto ch'io il dica,
> *lume* v'è dato a bene ed a malizia,
> e *libero voler*, che, se fatica
> nelle prime battaglie col ciel dura,
> poi vince tutto se ben si nutrica.[2]

Cosí stando le cose, ognun vede come l'azione reciproca illuminativa degli angeli, simboleggiata nell'echeggiar dell'osanna di coro in coro, e il movimento, ch'essi imprimono ne' vari cieli loro affidati, si riducano, nella dottrina di Dionisio e dell'Aquinate, al moto retto ed obliquo della cognizione angelica sí bellamente rappresentati nel trionfo che lude intorno al punto.[3]

---

[1] *Par.*, XIII, 77-78; *Contra Gentes*, l. III, c. 86.

[2] *Purg.*, XVI, 67-78; San Tommaso, I, quaest. 115, a. 40; *De verit.*, quaest. 5, a. 10; *Contra Gent.* l. III, cc. 85, 87, 91, 92.

[3] Michelangelo Gaetani nella tavola VI del suo noto librino: *La materia della Divina Commedia*, disegnando grafi-

VIII.

Ma ciascuno de' nove cerchi, dice il poeta, « piú tardo si movea, secondo ch' era in numero distante piú dall' uno; e quello avea la fiamma piú sincera, cui men distava la favilla pura » del centro. Per guisa che la velocità e la chiarezza, s' è detto, dei varî cerchi andava decrescendo dal mezzo alla periferia piú esterna, dall' ordine de' Serafini a quel degli Angeli. E poiché velocità e chiarezza designano maggior prontezza e perfezione nella conoscenza angelica sí dell' oggetto beatifico, sí delle singole cose, cui debbono, secondo l' ordine della divina provvidenza, disporre e dispensare piú particolarmente tanto nei cori inferiori quanto nel governo de' sottoposti cieli; ne segue che, come assai bene lesse l' Alighieri nella Somma contro i Gentili, anche la virtú delle intelligenze è piú universale e potente, quanto piú sono alte e vicine a Dio;[1] — e però si estenderà, dispiegandosi per istrumenti corporei piú ampi, a piú comprensivo ambito di attività.

Quindi è che, nella mozione e nel governo de' cieli, « l' esemplo e l' esemplare non vanno d' un modo »; e si veggono « le volte tanto piú divine, quant' elle son dal centro piú remote ». Perciò ai vari ordini angelici sono proporzionati i varii cieli secondo la lor grandezza, ed a' piú alti spiriti compete il muovere il piú alto cielo, e al piú basso il piú basso. Sicché, dice

camente l' ordinamento del Paradiso, esprime con circonferenze e con rette assai bellamente il moto circolare e retto degli angeli.

[1] *Contra. Gentes,* l. III, c. 80.

l'Aquinate, l'angelo motore del pianeta Saturno non potrebbe muovere il cielo delle stelle fisse, né quello che muove questo lo potrebbe muovere, se contenesse maggior numero di stelle di quel che abbia.[1] E la ragione sta in ciò che la virtú dell' angelo, perché finita non si estende a tutto, ma solo agisce dentro a un certo limite, ove però questo adegui nella sua estensione locale e quantitativa tutta la virtú attiva dell' angelo.[2]

Né per ciò si toglie che una cosa possa esser proporzionata a piú angeli dello stesso ordine; solo si esclude che piú angeli simultaneamente vi possano applicare la loro virtú a un medesimo ed identico effetto. Perché, dove l' applicazione della loro virtú avvenga in uno stesso corpo o luogo, anco simultaneamente, ma sotto diversa ragione d' assistenza o di moto, la perfetta e immediata causalità d' un angelo non viene ad escludere quella dell' altro.[3] Di qui si fa chiaro come i vari cieli sieno proporzionati alla comune virtú degli angeli di ciascun ordine. Il perché non dice mai il poeta che tutti gli angeli sieno motori; anzi, s'è detto, pare ammetta, secondo questa dottrina dell'Angelico e la sentenza del Filosofo, esser de' vari ordini solo tanti gli spiriti motori, quanti rispondono al numero de' cieli, e de' movimenti propri di ciascuno.[4]

Ma, qualunque sia il numero de' beati motori, tutta l' azione loro sui corpi, si riduce al moto locale, strumento d' ogni loro effetto. Donde s' intenderà agevolmente come debba variare l' influsso de' cieli superiori sopra gl' inferiori secondo « il raggio e il moto » ch'essi hanno, e come

---

[1] *De malo*, quaest. 16, a. 10.

[2] I, quaest. 52, a. 2; *De malo*, quaest. 16, a. 10, ad 8.

[3] I, quaest. 52, a. 3; I, *Sent.*, Dist. 37, quest. 3, a. 3.

[4] *Conviv.*, II, 5, 6.

maggior bontà vuol far maggior salute,
  maggior salute maggior corpo cape,
  s'egli ha le parti egualmente compiute.

Di qui legittima rampolla la conseguenza che il Primo Mobile corrisponde

al cerchio che piú ama e che piú sape,

e cosí gli altri otto cieli per ordine a' rimanenti cerchi angelici;

perché, se tu alla virtú circonde
  la tua misura, non alla parvenza
  delle sustanzie che t' appaion tonde,
tu vederai mirabil conseguenza,
  di maggio a piú e di minore a meno
  in ciascun cielo, a sua intelligenza.[1]

Per tal modo gli Angeli muovono la Luna, gli Arcangeli Mercurio, i Principati Venere, le Potestà il Sole, le Virtú Marte, le Dominazioni Giove, i Troni Saturno, i Cherubini il cielo stellato, i Serafini il Primo Mobile.

Tale per quel che diciamo, e meglio spiegheremo nella seconda parte, è la complessiva concezione dantesca del trionfo delle schiere angeliche, nei fulgori del Primo Mobile. Meraviglioso è il disegno e piú mirabile il colorito di luce e di moto, onde il divino poeta con profondità di pensiero seppe ravvivarlo e farlo brillare al nostro sguardo. Cornice del gran quadro sono le discussioni teologiche, e le spiegazioni razionali, che Beatrice fornisce al suo alunno sopra la cagione, il tempo e il luogo della creazione degli angeli, la lor qualità e la differenza tra gli angeli fedeli e i ribelli,

[1] *Par.*, XXVIII, 64-78. Vedi sopra tal questione il bell' opuscolo anonimo: *Scena della terza Cantica e sua ragione, saggio di un nuovo commento della D. C.;* Venezia, Antonelli 1877, pag. 6 e segg.

le facoltà angeliche, la moltitudine degli angeli e la sublime magnificenza

> dell' eterno valor, poscia che tanti
> speculi fatti s' ha, in che si spezza,
> uno manendo in sé, come davanti.[1]

Ma tali questioni entrano nel concetto figurativo e simbolico dell' architettura del Paradiso, solo in quanto forniscono all'arte la ragione e la materia, a quel modo che la scienza sorregge il simbolo, e la verità il velame.

---

[1] *Par.*, XXXIX, 143-145.

CAPITOLO VII

I beati nell' empireo. La candida rosa

§ 1. L' empireo e il trionfo dei beati. I tre gradi di lume e di oggetto. — § 2. I tre moti dell' anima e Dionisio. La triforme contemplazione dell' empireo. — § 3. La rosa dell' empireo. Sua genesi. Maria, Cristo e il Paradiso in relazione con la rosa. Le api della rosa. — § 4. La rosa d' oro benedetta dal papa in quaresima, sacro simbolo di Cristo e della chiesa trionfante. — § 5. La rosa celeste e i ricordi di Roma. La rosa e il Colosseo. — § 6. L' invocazione dei santi. La potenza di Maria. Bernardo simbolo, della piú alta contemplazione. Il lume di gloria.

I.

Il trionfo degli angeli, che segna come il secondo atto del dramma paradisiaco dantesco, a poco a poco s' era estinto al veder del poeta, quando Beatrice, la dolce guida e cara, sfolgorò di tanta bellezza, che egli quindi innanzi rinuncia a piú descriverla,

come all' ultimo suo ciascun artista.

Frattanto salgono di là dal cielo cristallino, all' empireo

> . . . . . al ciel ch' è pura luce,
> luce intellettual piena d' amore,
> amor di vero ben pien di letizia,
> letizia che trascende ogni dolzore.[1]

Dalla luce intellettuale l' amore, dall' amore la letizia: tre cose, in che si assomma l'eterna beatitudine e il paradiso.

La luce intellettualo risponde all'oscurità della fede; l' amor pien di letizia alla carità di via ancora imperfetta nel suo stato; la letizia dolcissima alla speranza che tende a godere della presenza del suo bene.[2] È la luce della Gerusalemme celeste e della città di Dio, non luce di sole o di luna, ma chiarezza di Dio stesso, simile a gemma di jaspide, pari a cristallo, dice San Giovanni.[3]

Quassú Dante vedrà di nuovo « l' una e l' altra milizia », cioè le schiere del trionfo di Cristo e le gerarchie angeliche, le une e le altre con gli aspetti umani, ma le prime già in quelli aspetti, che appariranno nel corpo risorto al giorno del giudizio.

Ne' cieli inferiori non avea visto che luci animate e splendori: nell' empireo cedono le ombre luminose, si solleva il velo abbagliante, ed anime ed angeli finiscono col rivestire l' aspetto tradizionale o piú conveniente di forma umana.

Ma si noti differenza che il poeta teologo pone tra gli uni e gli altri. L' identità dell' apparenza corporale

---

[1] *Par.*, XXX, 39-42

[2] San Tommaso, I-II, quaest. 4, a. 3.

[3] *Apoc.*, 22, 3 4. « Ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem, descendentem de caelo a Deo, habentem claritatem Dei; et lumen ejus simile lapidi pretioso, tanquam lapidi jaspidis, sicut crystallum » Ibid., 21, 11. « Et civitas non eget sole neque luna, ut luceant in ea, nam claritas Dei illuminavit eam ». Ibid. 21, 23.

ch' egli afferma avrà la prima milizia anche nel giorno estremo, non l' attribuisce alla seconda. Perché all' anime beate è dovuta, per complemento di beatitudine, la glorificazione di quel medesimo corpo, ch' essi in vita vivificarono e che allora sarà rifatto visibile a qualunque occhio.[1] Gli angeli invece, non avendo per natura verun corpo, e quel che assumono potendolo variare a lor talento, non diverranno visibili che a modo dell' anime separate in forma intellettuale.

Nella società celeste, per conoscere e parlare cogli angeli, non sarà il caso, secondo l'apprendere nostro da sensato esterno, come accade nel presente stato, di attribuire loro, e piedi e mani, ed altro intendere. Parrebbe quindi che l'Alighieri dovesse, accostandosi all' empireo, deporre la sua imaginosa tavolozza e fissarsi solo nell'astrazione dei puri concetti. Invece egli non cessa dall' usar peranco il velo del simbolo e dell' enigma per rappresentare

l'alto trionfo del regno verace,

come avea fatto degli altri due trionfi, l' umano e l'angelico. Codesto terzo atto paradisiaco ha anch' esso le sue fasi e scene, distinte e graduate non per necessità dei beati, ma di Dante, ancor viatore, come si fa dire da Beatrice:

Non che da sé sien queste cose acerbe;
ma è difetto dalla parte tua,
che non hai viste ancor tanto superbe.[2]

Il «dolce pome» è maturo, però la mano di Dante non arriva ancora a coglierlo. Ond' è, che la sua potenza

---

[1] Cfr. San Tommaso, *Suppl.*, quaest. 85, a. 2 et 3.
[2] *Par.*, XXX, 79-81.

visiva deve di grado in grado accrescersi e fortificarsi, tanto che egli divenga atto a giunger l'aspetto suo col valor infinito.

Tre gradi di lume e cognizione vediamo qui dall'Alighieri distinti. Il primo appena salito all'empireo, quando lo «circonfuse luce viva» che lo raccese di novella vista «per far disposto a sua fiamma il candelo». Il secondo, mentre «per far migliori spegli ancor degli occhi», si china all'onda dell'eterno fiume di luce, «perché vi s'immegli». Il terzo, quando, dopo la preghiera di Bernardo alla Regina del cielo, affinché coi propri preghi a Dante «disleghi ogni nube di sua mortalità, tanto che il sovrano piacer gli si dispieghi», la sua «vista, venendo sincera, piú e piú *entra* per lo raggio

dall'alta luce che da sé è vera.

E «da quinci innanzi il *suo* veder fu maggio che il parlar nostro».[1]

Questi tre gradi erano a lui suggeriti dall'apostolo Paolo, che nel suo rapimento al cielo tante cose avea vedute, e in parte discoperte agli uómini. E come l'Alighieri, in quel circonfulgergli di viva luce che l'abbaglia, accenna alla visione di Paolo sulla via di Damasco, cosí distingue quel triplice grado secondo quelle parole di lui: «Videmus nunc *per speculum, in aenigmate, tunc facie ad faciem*».[2] Perché, spiega qui l'Aquinate, in tre modi si può vedere una cosa: o per la presenza della cosa stessa in chi la conosce, come la luce nell'occhio, o per la presenza della sua similitudine nella potenza conoscitiva; il che può ac-

---

[1] *Par.*, XXX, 44-60, 73-87; XXXIII, 49-57.

[2] *I Cor.*, 13, 12.

cadere in due maniere, o per similitudine derivata immediatamente dalla cosa stessa, come si vede una pietra per la imagine che di lei si forma nell' occhio; o per similitudine derivata per riflessione da altra similitudine rilucente in alcun oggetto, come si vede una persona nello specchio. Questa similitudine di similitudine poi, secondo che si fa per qualcosa di simile che sia chiaro ed aperto ovvero nascosto e larvato, può essere essa pure chiara ed aperta, come nello specchio, oppure oscura ed occulta, come nell' enigma. Onde anche la cognizione che vi si fonda va distinta in speculare ed enignatica.[1] Sicché si hanno come tre gradi di perfezione crescente nella visione di una cosa: la *visione speculare occulta* o enigmatica, la visione *speculare aperta* e la visione *sostanziale*, o della stessa cosa in sé non per similitudine.

Dalla soglia dell' empireo alla contemplazione della

---

[1] « Sciendum est ergo quod sensibile aliquod potest tripliciter videri: scilicet aut per sui praesentiam in re vidente, sicut ipsa lux quae praesens est oculo; aut per praesentiam suae similitudinis in sensu immediate derivatam ab ipsa re: sicut albedo, quae est in pariete, videtur, non existente ipsa albedine praesentialiter in oculo, sed ejus similitudine, licet ejus similitudo non videatur ab eo; aut per praesentiam similitudinis non immediate derivatae ab ipsa re, sed derivatae a similitudine rei in aliquid aliud, sicut cum videtur aliquis homo per speculum; non enim similitudo hominis, est immediate in oculo, sed similitudo hominis resultantis in speculo... Ulterius autem sciendum est quod hujusmodo similitudo, quae est similitudinis in alio relucentis, est duplex: quia aliquando est clara et aperta, sicut illa quae est in speculo; aliquando obscura et occulta, et tunc illa visio dicitur aenigmatica. Sic ergo patet quod visio per similitudinem similitudinis est in speculo per simile occultum in aenigmate; sed per simile clarum et apertum facit aliam speciem allegoricae visionis ». *Comm., I Cor.,* 13, l. 4 Cfr. I, quaest. 56, a. 3.

candida rosa e di Dio, Dante, passa appunto per questi tre gradi, da lui bellamente presentati in chiari simboli ed imagini bibliche.

Alla visione speculare enigmatica spetta il primo sguardo, quando vede «il fiume e li topazi, ch'entrano ed escono e il rider dell'erbe», che

> son di lor vero *ombriferi prefazi;*

cioè enigmi e preludi di quel che nascondono in realtà. Poscia Dante si china nell'onda «per far migliori spegli ancor degli occhi». Ed ecco,

> poi, come gente stata *sotto larve,*
> che pare altro che prima, *se si sveste*
> *la sembianza non sua* in che disparve,

vede, non più in forma oscura e occulta, ma cambiati in maggior feste i mirabili fiori e le faville: vede «ambo le corti del ciel *manifeste*», secondo la visione speculare aperta, specchiate, dice egli, nel mar di luce «riflesso al sommo del Mobile Primo»; «come clivo in acqua di suo imo si specchia, quasi per vedersi adorno». Da ultimo guarda i beati direttamente e sollevando il guardo alla stessa candida rosa, «tutto *prende* il quanto e il quale di quell'allegrezza», sia contemplando «la forma general di paradiso», sia volando con gli occhi per quel giardino, e «*fermando* il viso» in ogni sua parte.

Questo tuttavia non è ancora il sommo grado della visione, che consiste nella intuizione dell'essenza stessa della cosa in sé, presente all'intelletto per sé e non per via di specie intelligibile; il che può solo avvenire o nella cognizione, che ha l'angelo di sé stesso, o nella cognizione, che i beati hanno di Dio, veduto in se stesso,

non per imagine alcuna o similitudine che valga, cosa impossibile, a rappresentarlo adeguatamente.[1]

Ma neppur l'angelo, nonché l'uomo, può colle sole forze naturali pervenire alla cognizione intuitiva di Dio. Onde altro non resta se non che per grazia e col lume di gloria l'uomo e l'angelo sieno sollevati soprannaturalmente a tal cognizione. Quindi, dice il mistico pellegrino,

> lume è là su che visibile face
>   lo Creatore a quella creatura,
>   che solo in lui vedere ha la sua pace.[2]

E però anch'egli, dopo contemplato tutto il paradiso, con la «plenitudine volante» degli angeli, la gente antica e la novella, che viso ed amore avea tutto ad un segno, cioè alla trina luce, che in un'unica stella scintillava a lor vista, può, per l'abbondante grazia impetrata da Maria, fissare un'istante lo sguardo nella divina essenza, che gli appare nella infinita luce d'intelligibilità e potenza, sí qual causa di tutte le cose, sí qual Triade beata in se stessa. E poi tutta cessa sua visione, perché piú alto non gli resta a salire, ne è possibile ascendere nei gradi del conoscere.

Cosí l'Alighieri, sale tutta la scala della contemplazione fino alla beatifica visione dell'eterna verità. Ma a misurare la profondità del suo concetto, è da vedere partitamente e considerare i gradini di questa scala sublime, e le imagini, sotto le quali ci si presentano. Questo è il colmo della immensa ascensione dantesca, che dalle tenebre dell'abisso infernale, dove si sprofonda, per l'azzurro luminoso del purgatorio, va mano mano

---

[1] I, quaest. 56, a. 3; quaest. 12, a. 4.

[2] *Par.*, XXX, 100-102.

fiorendo d'ogni virtú morale, disponente alla contemplazioné, e, poi dal purgatorio si protende su pe' vari scalini dell'eterno palazzo, e di enigma in enigma, dal trionfo umano all'angelico, dall'angelico al divino, si sublima e mette capo nel giallo della rosa sempiterna, ove l'enigma, le larve, e i riverberi si illuminano, chiariscono e svolgono fino all'aperta visione della stessa divina essenza, ove s'appunta la gloria dell'universo retto da Colui che tutto muove. Cosí Dante tocca il supremo grado della contemplazione della vita presente, quale l'ebbe Paolo nel suo ratto, quando, dice l'Aquinate, si trovò in uno stato medio tra quel della presente e della vita futura.[1]

II.

Anzitutto è da notare còme la visione dantesca del Paradiso si riduce ad una contemplazione, che da uno stato, via via, passa a un altro piú alto e perfetto. Già abbiamo veduto come ammetta un triplice grado di cognizione crescente; cioè enigmatica, aperta, e sostanziale, secondo il modo onde appare e si presenta l'oggetto. Nella cognizione però o contemplazione va con-considerato anche il soggetto e l'operazione sua. E da questo lato l'Alighieri, pare a noi, accenna nel suo modo di contemplare i tre moti, circolare, retto ed obliquo, in che, giusta Dionisio e San Tommaso, si distingue anche l'operazione contemplativa nell'uomo.

Questi tre moti però dell'anima umana sono da intendersi un po' altrimenti che nell'angelo. In breve

[1] II-II, quaest., 180, aa. 4, et 5.

cosí li riassume l'Aquinate: « In operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem attribuitur motui circulari: operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa attribuitur motui obliquo ».[1]

E va notato ancora che nel moto retto il processo intelligibile da una cosa all'altra avviene nella cognizione delle cose esteriori, quando da queste l'anima, spiega San Tommaso, « progreditur ad res exteriores, quae sunt circa ipsam, a quibus, sicut a quibusdam signis variis et multiplicibus, elevatur ad contemplandum res simplices et unitas ».[2] Cosí fa Dante, quando vede lassú i beati, sotto imagini tenenti ancora di questo mondo; cioè un

> ..... lume in forma di riviera
> fulvido di fulgore, intra due rive
> dipinte di mirabil primavera,

e faville vive entranti nei fiori; cose tutte che

> son di lor vero ombriferi prefazi.

Nel moto obliquo l'anima non procede piú dalle cose esteriori, ma dal lume di Dio « secundum quod uniformes Dei illuminationes recipit, non uniformiter, sed differenter secundum suum modum ... idest discurrendo et diffundendo se per diversa ».[3]

---

[1] II-II, quaest. 180, a. 6. cf. *Comm. De div. Nom.*, c. 4, l. 7; *De verit.*, quaest. 8, a. 15 ad 3.
[2] *Comm. De div. Nom.*, c. 4, l. 7.
[3] Ibid.

E anche siffatto moto appare in Dante, quando si china a bere della luce dell'onda che si deriva, e questa gli

> ..... gli parve
> di sua lunghezza divenuta tonda;

lunghezza e rotondità che sono gli elementi del moto obliquo. Onde a tale illuminazione divina, i fiori e le faville gli si cambiarono in maggior feste, sí che vide

> ambo le corti del ciel manifeste.

E però esclama:

> O isplendor di Dio, per cui io vidi
> l'alto trionfo del regno verace,
> dammi virtú a dir com'io lo vidi.

Poscia descrive la forma general del Paradiso, guardando per moto obliquo, accennato anche qui nei due suoi componenti, il retto e il circolare:

> sí per la viva luce passeggiando
> menava io gli occhi per li gradi,
> mo su, mo giú, e mo ricirculando.

Infine l'anima si muove per moto circolare, quando, trascendendo tutto il resto, « in sola Dei contemplatione persistit »,[1] perché « per istam convolutionem manuducitur *ad pulcrum et bonum,* idest Deum, *quod est super omnia existentia,* et est maxime *unum et idem* et est *sine principio et interminabile* quae pertinent ad rationem circuli, ut dictum est. Et ideo circularitas motus animae completur in hoc quod ad Deum manuducitur ».[2]

---

[1] II-II, quaest. 180, a 6 ad 2.
[2] *Comm. De div. Nom.*, l. c.

Cosí accade a Dante. Ed ecco San Bernardo che, mosso da Beatrice, viene al fianco di lui «a terminar la *suo* desíro»; perché prima gli fa terminare il moto obliquo della contemplazione della rosa celeste, additandogliene le singole parti e i seggi piú eccelsi, poi gli trasforma, per dir cosí, il *ricirculare* del suo moto obliquo nel puro moto circolare della visione suprema e intuitiva di Dio, uno e trino, sicché Dante nel finire in sé l'ardor del desiderio e il piú alto moto contemplativo, mirando pur con la mente fissa, immobile ed attenta, vede Dio stesso in forma di circoli:

> Nella profonda e chiara sussistenza
> dell'alto lume parvemi tre giri
> di tre colori e d'una contenenza.

A' tre moti contemplativi dell'anima s'informa dunque la visione che Dante ha nell'empireo. E proporzionali a questi tre moti o cognizioni sono i tre lumi che ravvalorano a lui gli occhi.

Anzitutto è una luce viva, la quale, circonfulgendolo, gli accresce la virtú primitiva e la vista. Di cotal luce afferma Beatrice esser cosa consueta largirsi a chi entra nella pace del cielo,

> per far disposto a sua fiamma il candelo,

vale a dire, perché l'anima si cambi in una delle sempiterne fiamme.[1] Questo non è ancora il lume di gloria, ma ne procede come effetto e riverbero, e Dante a suo modo, viatore com'è, ne partecipa, senza però raccoglierne la pienezza. Ond'è che in questo primo lume, per cui Dante comprende sé sormontar di sopra a sua

---

[1] *Par.*, XIV, 66.

virtute e di novella vista si raccende, è forse da vedere il transito dalla semplice contemplazione de' cieli antecedenti a visione piú alta, e, propriamente, al rapimento intellettuale. Il quale è elevazione per forza d'amore da ciò ch'è secondo natura a ciò che la supera; e che Sant'Agostino distingue giust'appunto in quei tre gradi sopra notati, cioè in visione immaginaria, qual sarebbe per Dante la riviera di luce, che vela i beati, e in duplice visione intellettuale, la prima dell'aperta, speculare e sostanziale contemplazione de' beati, l'altra della vista della divina essenza.[1]

A questa ci vuole il lume di gloria «che visibile face lo creatore alla creatura»; ma per le altre due visioni bastano i riverberi di quel lume.

Perciò Dante dopo il primo lume, ne beve un secondo, che è splendore, e non propriamente lume; cioè è luce riflessa, non diretta del lume di gloria. Per Dante tutta la parvenza del lume di gloria «fassi di raggio riflesso al sommo del Mobile Primo».[2] In una parola, il poeta vuol farci intendere che il lume di gloria, per essere in sé puramente intellettuale e spirituale, non può vedersi con occhio corporeo; sí solo il

---

[1] Cfr. San Tommaso, *De verit.*, quaest. 13, a. 2 ad 9. Vedi sopra c. I, § 5.

[2] «Ma perché qui è fatta menzione di *luce* e di *splendore*, a perfetto intendimento mostrerò differenza di questi vocaboli, secondoché Avicenna sente. Dico che l'usanza dei filosofi è di chiamare il Cielo *lume*, in quanto esso è nel suo fontale principio; di chiamare *raggio*, in quanto esso è per lo mezzo dal principio al primo corpo dove si termina; di chiamare *splendore*, in quanto esso è in altra parte alluminato ripercosso». *Conv.*, III, 14. Nell'Empireo il *lume* di gloria, che fa visibile il Creatore alla creatura, riempe la candida Rosa; il suo *raggio*, è riflesso al sommo del Mobile Primo; e per questo *splendore* di Dio, Dante vede l'alto trionfo del regno verace. Cfr. San Tommaso, *Comm. De Anima*, II, l. 14.

suo riflesso, cioè la sua ridondanza sopra i corpi celesti, come analogamente avverrà nella carne gloriosa. Questo raggio riflesso rende insieme visibile tutta la candida rosa, sia come specchiata, sia come direttamente veduta. E tale è appunto il secondo lume della contemplazione dantesca nell'empireo. Il terzo lume è appunto quello di gloria, a lui largito per somma grazia, solo un istante, a poter vedere l'essenza divina e toccar il colmo del rapimento, come San Paolo. Ben è vero che il poeta anche di questo lume ragiona col linguaggio della visione corporale, ma non lascia di avvertirci che non era l'occhio, sibbene la sua «mente» che «mirava fissa, immobile ed attenta e sempre del mirar faceasi accesa».

Spiegata così la differenza de' tre oggetti, de' tre moti, e de' tre lumi della contemplazione di Dante, ritorniamo alla prima visione, del fiume fulgente. Cotesta imagine è tolta dall'Apocalissi,[1] quantunque contenga ricordi d'altri passi biblici.

È il fiume celeste, che San Giovanni vide procedere dal trono di Dio, fiume di vita e di luce, che quinci e quindi alimenta frutti a saziare i beati, e porta perenni acque a dissetarli. Nelle leggende e presso i padri il paradiso celeste era spesso figurato simile al terrestre, con pomi, con gigli e con rose; e si narra in un miracolo di Santa Dorotea che ottenne dal cielo tre pomi

---

[1] «Et ostendit mihi fluvium aquae vitae splendidum tanquam crystallum procedentem de sede Dei et agni in medio plateae ejus; et ex utraque parte fluminis lignum vitae afferens fructus duodecim per menses singulos reddens fructum suum et folia ligni ad sanitatem gentium... Et qui sitit veniat et qui vult accipiat aquam vitae gratis». *Apoc.*, 22, 1, 2, 17. «Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie ejus». *Dan.*, 7, 10.

e tre rose per convincerne un famigliare di chi la condannava a morte.[1]

L'Alighieri però non vede, come San Giovanni, un fiume *d'acqua* di vita splendido qual cristallo, ma, al contrario, come Daniele, « un *lume* in forma di riviera fulvido di fulgori » cioè un fiume non d'acqua, ma di luce; e vi aggiunge « le faville vive », che escono del fiume per mettersi ne' fiori e di qui riprofondarsi in quello, perché questi ombriferi prefazi sono luci animate ombranti il « lor vero ». È un idea che ci presentano piú o meno anche altri passi scritturali, da quali il poeta tolse altri colori pel suo quadro, com'è il ber che egli fa della luce del fiume per veder maggior luce: « In lumine tuo videbimus lumen ».[2]

Quanto al simbolismo, il fiume, al dir di Ugone da San Caro, figura la visione perenne e beatifica di Dio; le due sponde, la gente antica e la novella.[3] Le faville

---

[1] B. Piazza, *De Paradiso;* Panormi, 1762, p. 40.

[2] « Inebriabuntur ab ubertate domus tuae et torrente voluptatis tuae potabis eos. Quoniam apud te est fons vitae et in lumine tuo videbimus lumen ». *Ps.* 35, v. 9, 10. Cfr. *Ps.* 45, v. 5; *Isa.* c. 66, v. 12; *Dan.* c. 7, 10 ecc. Si veggano i commenti di Ugone da San Caro e dell'Aquinate a questi luoghi. San Bernardo dice. (Serm. I, *de diversis,* n. 7). « Flumen vocatur non quod transeat vel pertranseat; sed quod abundet ».

[3] Ugone da San Caro interpreta (*Comm. Apoc.,* 22): « *Fluvium aquae vivae,* idest aeternam beatitudinem, in qua semper vivitur sine morte; quae (beatitudo) per fluvium designatur, quia per baptismi ablutionem ad eam venitur... *splendidum,* quia aeternaliter fulgebunt justi sicut sol... *tanquam chrystallum:* in hoc notatur perspicacitas et trasparentia, quia tunc cogitationes nostrae aliis apparebunt... Secundum Glossam, utraque pars fluminis significat omnes illos qui sub utroque testamento, novo scilicet et veteri, sunt salvati ». San Tommaso (*Comm.,* Ps. 35 e 45) interpreta il

vive poi, d' invenzione dantesca, rivelano gli angeli, che s'accomunano coll'anime beate in una perpetua rispondenza di affetti e di gioia reciprocamente manifestata. Coteste faville entrano nel miro gurge e ne escono per riprofondarvisi, essendo gli angeli puri spiriti e piú simili a Dio e piú vicini a lui nella vita tutta intellettuale del lume di gloria, che non siano le anime beate, di essi piú lontane, se non per grazia, almeno per natura e per il corpo che assumeranno.

Altri sensi vi veggono altri sagaci interpreti,[1] onde si fa manifesta la fecondità delle imagini dantesche. A noi basti aggiungere come il cambiarsi del fiume, de' fiori e delle faville «in maggior feste» proceda, dalla parte di Dante ascendente nella contemplazione, secondo l'allargarsi e il crescere del concetto umano ed analogico fino allo svanir del velo per dar luogo al vero. In realtà il poeta, ancora nel seguito, non cessa di offrirci immagini e simboli. Anche la rosa, che parrebbe il vero svelato, è un simbolo; solo, il concetto, che adombra, porge il complemento del concetto velato nella riviera di luce. Cosí un simbolo succede all'altro, come concetto a concetto. Al fiume, velo simbolico, o enigmatico, tengon dietro gli specchiati sembianti de' beati nel fondo della rosa, e poi la rosa

---

fiume per l'amore e la grazia abbondante dello Spirito Santo. Codeste due diverse spiegazioni, cioè di Ugone e di San Tommaso, si leggono pure nei due commenti dell'Apocalissi falsamente attribuiti all'Aquinate, e stampati nel t. 23 dell'edizione del Fiaccadori. Per Innocenzo III (Sermo III *de evangelistis,* Migne, *P. L.*, t. 217, c. 609) anche il fiume dell'Eden è «beatitudinis affluentia quae de divina perfruitione procedit».

[1] Cf. P. Perez, *Delle fragranze che spirano dal Purgatorio e dal Paradiso di Dante,* nel vol. *I sette cerchi del Purgatorio* ecc.; Milano, Cogliati, 1896, 3ª ediz., p. 309 e segg.

stessa veduta direttamente per ogni versò. Il fiume denota l'abbondanza della beatitudine; i visi riflessi la loro mondezza e chiarezza interna; i seggi della rosa il riposo della pace eterna. Da parte però dei beati e di Dio, tutti questi simboli e imagini non sono ombre vane fur che nell'aspetto, ma sono vesti e veli, ond'essi coprono la loro presenza, azione e sostanza per contemperarsi alla vista di Dante ancor mortale, e rendere a lui intelligibili le più alte verità trascendenti i sensi corporei e terreni.

III.

Il riflesso luminoso, che forma il centro della rosa, è pure una riminiscenza biblica. San Giovanni, nella sua visione apocalittica, dice che al cospetto del divin seggio era un mare vitreo simile a cristallo, e nel mezzo della città celeste una piazza aurea, come un vetro trasparente.[1] Codesto diaframma di luce riflessa dal cielo cristallino Dante lo pone parimente a' pié de' seggi beati, nel mezzo della rosa, e lí, dice,

> si specchia, quasi per vedersi adorno...
> quanto là su di noi fatto ha ritorno.

Intorno allo specchio s'innalzano grado grado le foglie della rosa, ove s'assidono i beati. Cotal concezione dell'empireo in forma di fiore, segna il colmo del genio architettonico dell'Alighieri. Dond'egli ne togliesse l'idea, non s'è finora al tutto chiarito. A nostro avviso, la concezione della rosa fu suggerita particolarmente da Innocenzo III, e completata con altre giunte necessarie alla disposizione del luogo, come pure opinano egregi dantisti.

---

[1] «Et in conspectu sedis tanquam mare vitreum simile crystallo». *Apoc.*, 4, 6. «Et platea civitatis aurum mundum tanquam vitrum pellucidum» Ibid., 21, 21.

Il D'Ovidio la disse frutto dell'ammenda che Dante avrebbe voluto fare del suo rimaneggiamento, giovanile, del *Roman de la Rose*. Al qual romanzo anche il Savj Lopez attribuisce una spinta nel far fiorire la rosa sempiterna, mentre giudica improbabile che s'originasse comechessia, secondo pensò l'Ozanam, dalle figurazioni pittoriche o architettoniche dell'arte medievale. Pel Savj Lopez, con cui s'accorda il Venturi,[1] la candida rosa è la rosa della passione di Cristo, mentre pel Chiappelli non è altro che una trasformazione od espressione plastica del simbolismo attribuito alla Regina del cielo, sotto il nome di *Rosa mystica*, «diguisaché la rosa talora non sia tanto il simposio de' santi quanto la Vergine medesima» (*Par.*, XXIII, 73):

> Quivi è la rosa, in che il Verbo divino
> carne si fece; quivi son li gigli
> al cui odor si prese il buon cammino.[2]

La candida rosa, intanto, pare si apra e fiorisca nel Paradiso a poco a poco.

Parvenza di rosa, fu sopra accennato, ha già il trionfo angelico, che nel Primo Mobile il poeta vede. Quei cerchi concentrici intorno al punto, arieggiano a una rosa, in cui,

> come i piacque,
> s'aperse in nuovi amor l'eterno amore.[3]

Qual «conviensi aprire... una rosa che più chiusa stare non può, e l'odore ch'è dentro generato spandere»;[4] così Dio spiega negli angeli la sua potenza,

[1] *Bullettino della S. D. It.;* Nuova Serie, XIII, p. 192.
[2] *La rosa mistica nel Paradiso di Dante* nel volume *Dalla trilogia di Dante;* Firenze, Barbèra, 1905, p. 184.
[3] *Par.*, XXIX, 17-18.
[4] Cfr. *Conv.*, IV, 27.

come il sol fa la rosa, quando aperta
tanto divien quant'ella ha di possanza.[1]

Analogamente concepisce l'Alighieri anche la corte de' beati, mentre ascrive al caldo dell'amor divino il germinar della candida rosa, là dove dice alla Vergine:

Nel ventre tuo si raccese *l'amore,*
per lo cui caldo nell' eterna pace
così è *germinato questo fiore.*[2]

È concetto patristico. San Germano così saluta la Vergine: « Ave, amaenissimus et rationalis Dei paradisus, benevolentissima et omnipotenti eiusdem dextra hodie ad Orientem plantatus, et ipsi suaveolens lilium et *rosam immarcescibilem germinans* in eorum medelam, qui pestiferam animaeque exitialem amaritudinem mortis ad Occidentem ebiberant: paradisus, in quo ad veritatis agnitionem *lignum vivificum efflorescit,* e quo qui gustaverint, immortalitatem consequuntur ».[3]

Una rosa è l' empireo: una rosa è Maria, *la rosa in che il Verbo divino carne si fece.* Il sole, che apre e distende le foglie della rosa dell' empireo è quel medesimo amore, che si raccese nel seno di Maria, cioè lo Spirito Santo per cui fu concepito Cristo. Per tal modo Cristo è come il fiore mediano fra la *rosa mistica* di Maria e la *candida rosa* dell' empireo; è la *rosa purpurea immarcescibile,* che, germinata dalla prima, fa *nel suo sangue sposa* la seconda:

in forma dunque di candida rosa
mi si mostrava la milizia santa
che nel suo sangue Cristo fece sposa.[4]

---

[1] *Par.,* XXII, 56-57.
[2] *Par.,* XXXIII, 7-9.
[3] S. Germani, *Homilia in Praesentat. Deiparae.*
[4] *Par.,* XXXI, 1-3.

Sposa dello Spirito Santo nell'amore è la rosa mistica; sposa di Cristo nel sangue, *sponsa sanguinis*, è la candida rosa: amore e sangue che splendono nella rosa di Cristo.

Cosí anche Cristo viene a essere simboleggiato nella rosa, perché fa quasi una cosa sola con la sua celeste corte. Né ciò parrà strano, chi ricordi come, nella teologia di San Paolo, de' padri e de' dottori, la Chiesa, militante e piú la trionfante, è detta corpo mistico di Cristo, stretto a lui in unità d'amore e di vittoria. A un tal concetto si riducono anche le due espressioni sorelle dell'Alighieri, dove afferma che nel seno della Rosa mistica, come si fece carne il Verbo di Dio, cosí si raccese l'amore che germinò la rosa de' beati, sua sposa.

Questo triplice simbolismo della rosa non era nuovo nel Medio Evo, e pare fosse abbastanza diffuso a' tempi di Dante, da arrivare fino a lui.

Quanto a quel di Maria, niun dubbio. *Rosaria* eran detti vari intrecci di preghiere per onorare e invocare Maria;[1] e Maria era salutata rosa in moltissimi sermoni e inni, come presso San Bernardo e la sua scuola, e fu sopra notato.[2] Anche per contrapposto ad Eva, Maria fu rosa, Eva fu spina; Maria, come dice lo stesso San Bernardo, sanò la piaga, Eva l'aprí.[3] Concetto che il poeta fe' suo dicendo:

---

[1] Vedi, per tacere del Chevalier (*Repertorium hymnologicum*) e del Dreves (*Analecta hymnica medii aevi*), l' *Hymnarium quotidianum B. M. V. ex hymnis medii aevi comparatum* del P. Ragey; Paris, Lethielleux, (1892), p. 339-383.

[2] Cfr. A Lapide, *Comm. Act. Apost.*, 12, 13 e altrove.

[3] «Eva ergo spina fuit, Maria rosa extitit: Eva spina, vulnerando: Maria rosa, reddens salutiferam omnibus sortem... Maria autem rosa fuit candida per virginitatem, rubicunda per charitatem; candida carne, rubicunda mente; candida virtutem sectando, rubicunda vitia calcando; can-

La piaga che Maria richiuse ed unse
quella ch'è tanto bella dai suoi piedi
è colei che l'aperse, e che la punse.[1]

Né meno unanime è il simbolismo medievale nel fare di Cristo il fiore della Vergine e della rosa. E si potrebbero citare, tra i molti, Sant'Ambrogio,[2] San Bernardo,[3] San Tommaso.[4] Cristo fu rosa come figlio della

---

dida, affectum purificando; rubicunda actum carnalem mortificando: candida Deum diligendo; rubicunda proximo compatiendo ». *Sermo de B. M. V.* inter opera S. Bernandi (Migne, *P. L.*, t. 184, c. 1020).

[1] *Par.*, XXXII, 4-6.

[2] *Lib. de patriarch.*, c. 4: « Radix familia Judaeorum, virga Maria, flos Mariae Christus est, qui foetorem mundanae colluvionis abolevit, odorem vitae aeternae infudit ». — *De Spir. Sancto*, l. II, c. 5: « Virga Maria, flos Mariae Christus... Flos odorem suum succisus reservat et contritus accumulat, nec avulsus amittit; ita et Dominus Jesus virgo regalis flos, in illo patibulo crucis nec contritus emarcuit, nec avulsus evanuit; sed illa lanceae punctione succisus, sane speciosus *fusi cruoris colore vernavit* ». Cfr. A Lapide, *Comm. Eccl.*, 50, 8.

[3] « Quoniam Virgo Dei Genitrix virga est, flos filius ejus. Flos utique filius Virginis, flos candidus et rubicundus, electus ex millibus: flos in quem prospicere desiderant angeli, flos ad cujus odorem reviviscunt mortui... Sic omnino, sic *Virginis alvus floruit,* sic inviolata, integra et *casta Mariae viscera, tanquam pascua aeterni viroris florem protulere,* cujus pulcritudo non videat corruptionem, cujus gloria in perpetuum non marcescat. O Virgo, virga sublimis, in quam sublime verticem sanctum erigis! usque ad Sedentem in throno, usque ad Dominum majestatis! » *Sermo de Adv. Dom.*, II, 4 (Migne, *P. L.*, t. 183, c. 42).

[4] « Christus dicitur flos, primo propter Mariae puritatem... quarto propter decoris pulcritudinem. Eccli, 50: Quasi arcus refulgens inter nebulas gloriae, et *quasi flos rosarum* in diebus vernis ». *Comm. Isa.*, 11, 1. Vedi l'A Lapide a questo luogo, che riferisce le sentenze de' Padri.

rosa, e rosa anche pel sangue della sua passione, come bellamente espone l'autore della *Vitis mystica*,[1] e fu già ricordato dal Savj Lopez.[2] Il quale autore non è San Bernardo, secondo i critici, ma pel Medio Evo era lui, come pure ritenne il Breviario Romano,[3] perché il pensiero della *Vitis Mystica*, è della scuola del mellifluo dottore.

Cristo fu la rosa della carità e della pazienza,[4] e per

---

[1] « Necessarium habemus rosam passionis rosae charitatis coniungere; ut rosa charitatis in passione rubescat, et rosa passionis igne charitatis ardescat... Omnia ergo quaecumque passus est Dominus in diebus carnis suae, ad ruborem utique passionis, pertinent rosae... Intuere et respice rosam passionis sanguineae, quomodo rubet in indi cium ardentissimae charitatis. Contendunt passio et charitas; illa ut plus ardeat, ista ut plus rubeat... Sicut enim rosa per frigus noctis clausa, solis ardore surgente tota aperitur et foliis expansis in rubore demonstrat ardorem jucundum: ita *flos coeli deliciosus, optimus Jesus Christus*, qui multo tempore a peccato primi hominis quasi in frigore noctis clausus fuit peccatoribus, nondum plenitudinem impendens; tandem plenitudine temporis accedente, radiis scilicet ardentis charitatis, in omni corporis sui parte apertus est et rosae charitatis ardor in rubore sanguinis effusi refulsit. Vide ergo quomodo hoc flore rosae floruerit optima vitis nostra, rubicundus Jesus. Vide totum corpus sicubi rosae sanguineae florem non invenias. Inspice manum unam et alteram, si florem rosae invenias in utraque. Inspice pedem unum et alterum; nunquid non rosei? Inspice lateris aperturam, quia nec illa caret rosa, quamvis subrubea sit propter mixturam aquae... O suavissime Iesu, o quam multo numero foliorum multiplicata et exornata est rosa tua! Quis ista enumeret? Numera guttas sanguinis effusi de dulcissimo corpore dulcissimi Jesu, et habebis passionis charitativae folia enumerata. Singulae enim guttae sanguinis sui, folia sunt rosae sanguineae passionis ipsius ». *Vitis Mystica*, cc. 35 e 41 (Migne, *P. L.*, t. 184, c. 711 e 715.

[2] *Fanfulla della Domenica*, 20 novembre 1904.

[3] In Off. Quinque Vulnerum, lect. II Noct.

[4] *Vitis mystica*, c. 16 (Migne, t. cit., c. 33, 708).

noi è, dice Guerrico Abate, germe, fiore e frutto.[1] Cosí la rosa celeste si germina da Cristo come fiore, ed essa pure è il frutto ricolto dal girar delle sfere. E come Cristo si germina, fiorisce e fruttifica in noi, per farci beati, cosí i santi, dice il medesimo Abate, fioriranno Cristo nel paradiso.[2] E però, canta la Chiesa, «justus germinabit sicut lilium et florebit in aeternum ante Dominum», cioè, dice Ugone da San Caro, «in stola corporis et animae».[3] Il fiorire del giglio, ripensando alla rosa di Cristo, l'Alighieri lo trasmuta nel fiorir della rosa, ma ne mantiene il colore, dando alla rosa il candor del giglio, ch'è giust'appunto il colore delle stole de' beati. Così da questo lato, la celeste rosa s'è assai aperta e schiusa dalla sua boccia sí che le divine api possono discendervi e succhiarne il nettare.

Già la similitudine delle api l'avea usata per la rosa di Cristo l'autore della *Vitis Mystica*, e con un concetto tutto simile a quel di Dante, cioè considerando Cristo come Paradiso, procedente da Maria Vergine.

---

[1] «Bene autem simul vocatur germen et flos et fructus, qui sine gradu profectus ab initio conceptus sui omni virtute et gratia in seipso extitit perfectus. In nobis enim primum ipse est *germen*, cum fides in confessionem prorumpit vel opus manifestum; postmodum *flos*, cum super proficientem efflorescit sanctificatio Dei quodam spectabili decore virtutum; demum autem *fructus*, cum beatitudo satiat hominem consummatum». GUERRICO AB., *De annunc., Sermo II.* Inter opera Bernardi (MIGNE, *P. L.*, 185, c. 122).

[2] «Hujusmodi justus, etiam cum senuerit in terra radix ejus et in pulvere emortuus fuerit truncus ejus, ad odorem aquae vivae in resurrectione, idest in *refloritione justorum*, germinabit sicut lilium; et *florebit in aeternum ante Dominum*, florem de flore natum virginem, virginis Filium sponsum et coronam virginum». *In Nativ. B. M. sermo I.* (MIGNE, *P. L.*, t. 185, c. 203).

[3] *Comm. Ps.*, 91, v. 14.

Solo, per lui, le api erano l'anime contemplative, non gli angeli,[1] sicché, per dir cosí, una di tali api sarebbe veramente Dante stesso, a cui Bernardo dice:

Vola con gli occhi per questo giardino.

Il qual Bernardo, a sua volta, paragona Cristo stesso all'ape, ma ape della fiorita patria degli angeli. « Apis

[1] « *Apes* ejusmodi, ut puto, sunt illi qui pennis contemplationis elevari sciunt et possunt, suaque ipsorum possunt alvearia, hoc est corporis curam, relinquere et ad hortum deliciarum transvolare, in quo omnium florum divitias et divites delicias inveniunt. Hortus enim iste paradisus est. Ita habes enim in Cantico amoris: *Emissiones tuae,* o virgo Maria fecundissima, *paradisus* (*Cantic.,* IV, 13). *Processit enim hic paradisus ab utero virginali,* omni flore, omnique fructu refertus, sed fructibus interim dilatis. Flores istius paradisi videamus, legamus vel potius sugamus. Convenit enim ut tales modo *apes* simus quae sciant sugere mel de Petra. Idem enim est hortus et Petra, idest Christus. Si ergo flores quaerendi sunt, ubi potius quaerentur, ubi promptius invenientur, quam in dulcissimo Christo? Manifesti sunt flores virtutum et vulnerum ejus... Confortare nunc et elevare, anima mea misera et infirma, et *alis fidei et spei ad hunc hortum charitatis* enitere... Intra ergo, o anima, paradisum omnibus paradisis meliorem, nunc solo cogitationis quo potes affectu, ut postmodum anima et corpore *et terrestrem et caelestem paradisum valeas introire.* Nec breviter amplexandus est hic paradisus, sed *volandum est per singulos istius paradisi flores* et singulorum florum folia sunt sugenda; nunc ad dexteram; nunc ad sinistram... ad imitationem apis... Nos vere si vere spirituales apes sumus, de floribus nostri paradisi Nazareni, idest horti florentis floridissimi Christi, nobis memoriam componamus tenacem... In hac ditione, *Nazarenus,* quod interpretatur Florens, voluptatem sive delectationem intellige, quia florum pulcritudo delectat. Unde in libro Sapientiae luxuriosorum voluptas exprimitur his dictis: *Nullum pratum sit quod non pertranseat voluptas nostra. Coronemus nos rosis, antequam marcescant* (*Sap.,* II, 8) ». *Vitis Mystica,* (c. 44, (MIGNE, t. cit., c. 725-727)).

vero est, quae pascitur inter lilia, quae florigenam inhabitat patriam angelorum. Unde et ad civitatem Nazareth, quod interpretatur flos, advolavit, et ad suaveolentem perpetuae virginitatis florem advenit: illi insedit, illi adhaesit ».[1]

Cosí dall'ape dell'anima contemplativa che vola pel paradiso di Cristo, pocanzi detto rosa di pazienza, e dall'ape di Cristo stesso che si pasce tra i gigli degli angeli, l'Alighieri venne a concepire per gli angeli del suo paradiso fatto in forma di candida rosa la bellissima similitudine delle api.

E non potea altrimenti. Perché, avendo allogata la milizia dell'anime beate nelle foglie della rosa, e di Cristo fatto il sole che le illumina, non gli rimaneva se non seguire Sant'Anselmo,[2] e paragonare alle api la milizia degli angeli, la quale perciò

> sì come schiera d'api che s'infiora
> una fiata, ed una si ritorna
> là dove suo lavoro s'insapora,
> nel gran fior discendeva che s'adorna
> di tante foglie e quindi risaliva
> là dove il suo amor sempre soggiorna.[3]

---

[1] *De adv. Domini, serm.* II, 3 (Migne, *P. L.* t. 187, c. 42).

[2] Il Perez *I sette cerchi del Purgatorio di Dante;* Milano, Cogliati, 1896, p. 324) riporta anche, pel paragone delle api cogli angeli, questo passo di Sant'Anselmo: « Millia millium ad complenda patris ministeria, alacri discursu, jugiter meant inter caelum et terram, quasi apes negotiosae inter alvearia et flores, suaviter disponentes omnia: populus accinctus, nesciens labem vel inobedientiae moram ». Cfr. anche Scartazzini, *Comm. lips.*, III, p. 822.

[3] *Par.*, XXXI, 7-12.

IV.

Ma non basta. Codesta genesi della rosa candida, se appaga l'indagine della critica non troppo esigente, non sembra tale però una ragione da rendere meno singolare e piú vicina a qualche cosa di noto ai piú quella figurazione dantesca. Ond'è a vedere come la rosa candida dell'empireo si connetta col concetto piú conosciuto della rosa d'oro, che il papa benedice nella quarta domenica di quaresima: cerimonia che rimonta almeno al secolo undecimo.

Molto fu scritto sulla origine di tal rito; e ultimamente Luigi Fumi da una lettera dell'archivio di Stato milanese ne fece conoscere una nuova leggenda, confermante quella di Onorio III che attribuisce l'origine della rosa d'oro al beato Gregorio. Un pio eremita aveva nel suo orticello un rosaio, su cui fioriva nella quarta domenica di quaresima una sola rosa bellissima; e con sommo piacere, e come per volontà di Dio, il buon eremita portò una volta quel fiore al papa Gregorio, il quale, considerando miracolo di Dio la fioritura di sí bella rosa quasi ancor in inverno, la pigliò « con letitia et jubilatione » e la benedisse e la recò in mano, andando in processione a Santa Croce di Gerusalemme e la mostrò al popolo esortandolo a perseverar nel digiuno quaresimale « con letitia et iocundità ». E poi tornato a casa il papa pensò di mandare la rosa a qualche signore della cristianità, tra i piú devoti e fedeli alla Chiesa. Poi, morto l'eremita e cessando di apparire la rosa nel rosaio, si decise di farne una d'argento o di oro.[1]

---

[1] L. Fumi, *Una nuova leggenda sulla rosa d'oro pontificia e il dono di questa da Callisto III fatto al duca Francesco I Sforza* in *Archivo storico lombardo*, vol. XIV, anno XXXVII (1910) p. 249 segg.

Dante conosce questo rito, e l'uso di donare la rosa d'oro fra gli altri al prefetto di Roma, perché mette in bocca a ser Manfredi di Vico, prefetto di Roma nel 1304, il vanto di rappresentare i suoi maggiori, « che per loro Nobiltà meritarono l'ufficio della Prefettura, e meritarono di porre mano al coronamento dell'Imperio, e meritarono di riavere la rosa dal Pastore Romano ».[1]

Siffatto donativo papale era famoso nel Medio Evo. Quanto al suo significato abbiamo chiare testimonianze nel rito della benedizione e consegna della rosa, nelle lettere de' papi,[2] e particolarmente in un sermone di Innocenzo III, di Giacomo da Voragine e nell'opere de' liturgisti.[3]

Nel momento di benedire la rosa d'oro, il pontefice rivolto a Dio lo prega « *ut hanc rosam odore visuque gratissimam*, quam hodierna die *in signum spiritualis laetitiae* in manibus gestamus benedicere et sanctificare tua pietate digneris; *ut plebs tibi dicata* ex jugo Babylonicae captivitatis educta, per unigeniti Filii tui gratiam, qui est gloria et exultatio plebis Israel, *illius Hierusalem, quae sursum est mater nostra, sinceris cordibus gaudium repraesentet*. Et quia ad honorem nominis tui Ecclesia tua hoc signo hodie exultat et gaudet, tu ei, Domine, verum et perfectum gaudium largiaris.... quatenus per fructum boni operis in odorem un-

---

[1] *Conv.*, IV, 29. Cfr. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, alla voce *Prefetto di Roma* (vol. 55, p. 127). P. Toynbee, *Dante Dictionary*, alla voce *Manfredi di Vico*.

[2] Vedi L. Fumi, in *Archivio st. lomb. cit.*, p. 253.

[3] Cf. Moroni, *op. cit.*, alla voce *Rosa d'oro* (v. 59, p. 111-149). P. Sarnelli, *Lettere ecclesiastiche;* to. VI, Venezia, 1719, lett. 21, p. 46, — A. Rocca, *Opera omnia;* Roma, 1719, v. I, p. 207; e altri citati dal Moroni. — Gavantus, *Thesaurus Sacr. Rituum*, I, p. IV, tit. 6.

guentorum *illius Floris* transeat, qui de radice Jesse productus, flos campi et lilium convallium mystice praedicatur, *cum quo in superna gloria cum sanctis omnibus sine fine laetetur* ».[1]

Perché, come è detto ne' versetti, « Flos iste Christum Regem exprimit ac designat, qui de se ipso loquitur dicens: Ego flos campi et lilium convallium. » Onde il papa diceva, nel consegnarlo a cui lo donava; « Accipe *Rosam* de manibus nostris, qui, licet immeriti, locum Dei in terris tenemus; *per quam designatur gaudium utriusque Hierusalem, triumphantis scilicet et militantis Ecclesiae,* per quam omnibus Christifidelibus *manifestatur Flos ipse speciosissimus, qui est gaudium et corona Sanctorum omnium* ».[2]

A questi concetti del rito s'ispirava la predica che il papa soleva fare in quella domenica, come nota il ceriminiale papale, e ci è testimonio Innocenzo III nel suo sermone per la *Dominica Laetare sive de Rosa.* Ivi il gran pontefice dice che il papa presenta ai popoli fe-

---

[1] *Sacrarum Caeremon. sive Rituum ecclesiast. Sanc. Romanae Ecclesiae libri tres* (Christ. Marcel); l. I, t. 7, c. 3: *De benedictione rosae.* Cfr. Moroni, *op. cit.,* v. VIII, p. 276.

[2] *Sacrarum Caerem.* etc. l. cit. Moroni, *op. cit.,* alla voce *Rosa d'oro* (t. VIII, p. 117 e 123). Quindi fra gli altri, Innocenzo XI, mandando nel 1684 a Maria Casimira, regina di Polonia, la rosa d'oro, le dice nel Breve onde l'accompagna: « Quamobrem *auream Rosam* apostolicis benedictionibus praestantem, non quae fluxam ac vanam quaeque in hac lacrimarum valle egreditur et conteritur purpurei floris speciem, sed *quae solidam constantemque illius qua in aeterna beatitudine justi fruuntur indeficientis felicitatis imaginem refert,* tibi dono mittimus ». Questo breve è riportato nel suo libro *La Rosa d'oro* (Venezia, Poletti, 1709, p. 161) dal P. A. Baldassarri, il quale chiama questo « sí gran fiore, geroglifico del Paradiso » (p. 32) e « simbolo che ci significa la felicità non mai manchevole dell'Empireo » (p. 37).

deli la rosa d'oro, perché simbolo di Cristo, anche per la triplice materia, onde si compone, cioé oro, muschio e balsamo e suole far ciò nella Domenica ch'è la settima dalla Settuagesima, « quia Christus in septima tantum aetate ab animabus sanctis videtur »; nella basilica « quae sanctae Crucis in Ierusalem appellatur, supernae Ierusalem typum obtinens et speciem repraesentans, de qua dicit Apostolus in epistola quam audistis: *Illa quae sursum est Ierusalem, libera est, quae est mater nostra* (*Gal.* 4): in qua Christum angeli sancti et beatae animae contemplantur ». Quindi ragiona della celeste beatitudine, e conchiude esortando a levar le mani nella preghiera a Dio « ut de sacramento rei quam celebramus, perducat nos Donimus ad rem sacramenti quam expectamus, » cioè dalla figura alla realtà, dalla rosa terrena alla rosa celeste.[1]

Siffatta spiegazione della rosa d'oro, oltreché dal sermone di Innocenzo III, l'Alighieri poteva attingerla in parte da un altro sermone del domenicano Giacomo da Voragine, notissimo arcivescovo di Genova. Questi spiega che la quarta domenica di quaresima si chiama *dominica de rosa* « quia in hac dominica sive die, summus pontifex per urbem portat rosam auream, musco et balsamo intus plenam, quam postmodum dat praefecto urbis ». Perchè poi si porti cotal rosa, reca tre ragioni: una letterale, che, secondo Innocenzo III, si riduce a ciò che, « ne populus propter asperitatem quadragesimalis observantiae sub continuo labore deficeret, in hac mediana dominica, rosae solatium interponitur, ut anxietas temperata melius sufferatur »; l'altra morale, ossia perchè « per poenitentiam spinae nostrorum vitiorum convertantur in rosas virtutum »; e la terza spi-

[1] Migne, *P. L.*, t. 217, c. 394, 398.

rituale per noi più importante, secondo il cui simbolismo la rosa significa Cristo e la consolazione futura di vederlo in cielo.[1]

Né questo alto simbolismo anagogico della rosa d'oro, è a dire fosse allora poco conosciuto, perché occorre anche nel famoso e assai diffuso *Rationale* del Durando,[2] noto canonista e liturgista del secolo decimo terzo, che ispirò dopo di sé molti degl' interpreti della sacra liturgia. Onde il Rocca scriveva che la benedizione della rosa d'oro si suol fare « ut ex annua hujusce mysterii celebratione fieri solita in inferiori Hierusalem, Ecclesia videlicet militante, supernae Hierusalem, Ecclesiae videlicet triumphantis laetitiam sine tristitia, refectionem sine defectu, satietatem sine fastidio meditemur, meditantes expectemus, expectantesque tandem aliquando consequi adlaboremus, reque ipsa, Deo favente adipi-

---

[1] « Per rosam enim, tam per illam artificialem, quam naturalem Christus significatur. In illa enim rosa artificiali tria sunt, scilicet aurum, muscus et balsamum. Similiter et in Christo tres sunt substantiae, scilicet caro, quae significatur per aurum...; item anima, quae plena fuit musco idest odore omnium virtutum et gratiarum...; et divinitas quae significatur per balsamum... Significatur etiam Christus per rosam naturalem, quae prae ceteris floribus magis delectat visum suo colore, magis recreat olfactum suo odore, magis confortat gustum suo sapore. Sic etiam Christus est delectabilis ad intuendum: *In quam desiderant angeli prospicere;* est suavis ad odorandum: *Trahe me in odorem unguentorum tuorum;* est dulcis ad praegustandum: *Si tamen gustatis quoniam suavis est Dominus.* Non debent igitur fideles fatigari labore poenitentiae, considerando hanc rosam, in qua recepturi sunt visionem tantae claritatis, odorem tantae suavitatis et gustum tantae dulcedinis ». Jacobi a Voragine O. P., *Sermones dominicales per totum annum;* Venetiis, 1579, f. 112.

[2] *Rationale divinorum officiorum*, l. VI, c. 53. Tra le molte edizioni vedi quella di Napoli, Dura, 1859, p. 482 e seg.

scamur ».[1] Poiché, diceva Innocenzo III, queste tre cose, letizia, conforto, e appagamento, sono appunto nella rosa terrestre e nella beatitudine celeste da lei rappresentata.

E tanto basti perché ognuno possa andar persuaso aver l'Alighieri piantata la rosa del suo Paradiso in un terreno di sicurissimo e solidissimo fondamento, qual è il concetto e il simbolo del sacro rito della rosa d'oro, quanto sublime, altrettanto venerabile e venerato nella Chiesa di Cristo e nelle corti de' principi, insigniti tante volte del sacro dono di quell'aureo simbolo. Dante, certo, n'allargò la figurazione, e ne rimaneggiò i colori, secondo altri pensieri non meno sacri e cristiani; ma non per questo cessa la rosa d'oro d'essere il piú valido, e probabile argomento della sua alta concezione.

V.

Né sara per ventura inutile osservare come la meraviglia, che il poeta prova lassú nella rosa celeste, gli ricordi la meraviglia che si prova da' pellegrini che arrivano nell'eterna città. Onde saremmo tentati di far il paragone, che, come la Roma terrena suggerisce al poeta la celestiale « Roma, onde Cristo è Romano »,[2] cosí la rosa d'oro benedetta in Roma nella chiesa di Santa Croce di Gerusalemme, gli suggerisca la rosa candida della Gerusalemme celeste,[3] sicché par proprio che anche in tal senso il Laterano, dove sorge quella chiesa alle cose mortali vada di sopra. Ad ogni modo, a noi

---

[1] *De aurea rosa* in *Opera Omnia*, Roma, 1719, I, 209.

[2] *Purg.*, XXXII, 102.

[3] Cfr. *Par.*, XXV, 56.

par molto vera l'acuta osservazione fatta da Domenico Gnoli,[1] che l'Alighieri, a descriver la celeste rosa, infila tre ricordi del suo pellegrinaggio romano, là dove ricama la similitudine de' barbari del settentrione, che

> vedendo Roma e l'alta sua opra
> stupefaceansi, quando Laterano
> alle cose mortali andò di sopra;

e l'altra, vicinissima, nella quale paragona la propria curiosità celeste a quella del

> peregrin che si ricrea
> nel tempio del suo voto, riguardando,
> e spera già ridir, com'ello stea;

e infine la similitudine di

> colui che forse di Croazia
> viene a veder la Veronica nostra,

cioè il velo impresso del volto di Cristo, reliquia che si presenta in Vaticano alla venerazione dei fedeli.[2]

Ben dice il Gnoli che non è da accogliere facilmente la supposizione che Dante possa avere preso la pianta e la disposizione dell'Inferno a cerchi concentrici dalla forma interna del Colosseo. Ma se di lí non tolse l'architettura dell'Inferno, pare a noi e in ciò conveniamo col Brognoligo,[3] che togliesse invece quella del Paradiso, e che assai chiaramente, come suole delle cose da sé vedute, vi accenni nella prima similitudine sopra citata, quando nomina «Roma e l'ardua sua opra». La quale

---

[1] *Roma al tempo di Dante,* conferenza riferita nel *Giornale d'Italia*, 26 aprile 1908.

[2] Cfr. *Vita Nuova,* 40.

[3] « *Inferno o Rosa mistica* » in *Giornale dantesco*, XI, 144.

ardua opera, come designata non in genere, ma in singolare, altro non può essere, se ben si guarda che l'opera monumentale piú ardita, che Roma innalzasse, cioè l'anfiteatro Flavio. Questo infatti, scrive il Moroni, volgarmente detto dall'ottavo secolo Colosseo, si considera pel piú celebre monumento della romana grandezza, il principalissimo edifizio dell'antica architettura, la piú vasta mole che l'edacità del tempo e la ferocia dei barbari non seppero interamente distruggere; anzi tutti gli archeologi dicono essere la piú sontuosa delle antiche fabbriche giunte fino a noi. E già Marziale non aveva dubitato d'asserire:

Omnis Caesareo cedat labor amphitheatro;
unum pro cunctis fama loquatur opus.[1]

Tanto che Beda accoppiò lo stare e il cadere di Roma e del mondo con la durata e la caduta del Colosseo.[2]

E il Colosseo trionfa pure nei disegni, in alcune medaglie e monete medioevali. A ragione quindi Dante per endiadi disse « Roma e l'ardua sua opra », cioè l'ardua opera di Roma, perché il Colosseo quasi in sé riconcentra tutte le meraviglie di Roma. E tanto piú nell'ardua opera va inteso il Colosseo, in quanto che il poeta paragona lo stupore de' barbari nel mirar quello, al proprio stupore nel riguardare la celeste rosa.

Colosseo e rosa tanto son simili nel disegno e nelle divisioni, chi voglia paragonarli fra loro, nelle loro piante particolarmente, secondo l'asse maggiore e il dimezzamento delle scalee, da esser segno che Dante, al quale, come a più altri romei, non fu certo negato dar

---

[1] *De spectac.*, I.

[2] Moroni, *op. cit.* all'articolo *Colosseo.*

un' occhiata all'interno del grande anfiteatro, dové ravvisarvi una somma analogia con la forma d'una rosa dalle foglie concentriche, e con la figurazione che voleva imprimere al suo empireo; tanto piú che a quei tempi, non ostante i terremoti, e le giunte dei Frangipani e degli Annibaldi per farne una rocca, la magnifica fabbrica presentava ancora quasi intero il suo aspetto vie piú maestoso, quanto s'ergeva in mezzo a piú grande ruina. Onde essa doveva meravigliare i barbari del settentrione, che nel Medio Evo da amici o nemici capitavano a Roma, dopoché i papi avean da Costantino in poi fissata la loro residenza ordinaria nel poco discosto Laterano, ivi rimasta fino al trasporto della Santa Sede in Avignone.

Seppure non sia meglio, conforme all'interpretazione del sagace Andreoli, intendere la similitudine dantesca, dell'anno del giubileo, quando il poeta ebbe agio di veder in Roma i barbari de' piú lontani paesi nordici, e forse di osservarne alcuni girar stupefatti là nell'interno del Colosseo, mentre andava al Laterano, cioè alla Basilica Lateranense, madre di tutte le chiese, che allora « andò di sopra alle cose mortali », fu preferita cioè per i vantaggi spirituali del giubileo ad ogni altra cura delle cose mortali.[1] Certo spiegata in tal senso, quella similitudine dantesca riesce piú determinata e persuasiva; e il paragone del Colosseo con la rosa celeste, e dello stupore de' barbari in quel luogo con quel del poeta nella rosa celeste ci rende non meno

[1] Il Giubileo, dice Bonifacio VIII nella bolla della sua promulgazione, fu istituito « ut Beatissimi Petrus et Paulus Apostoli, eo amplius honorentur quo eorum Basilicae de Urbe devotius fuerint a fidelibus frequentatae *et fideles ipsi spiritualium largitione munerum ex hujusmodi frequentatione magis senserint se refertos.* »

bello il contrasto fra il barbaro nordico e il civile toscano che vera la loro somiglianza negli affetti.

Tale, in conclusione, pare a me la genesi della candida rosa, genesi mistica, liturgica e romana, degna della mente e della fantasia del divino poeta.

VI.

Nell' empireo che « solo amore e luce ha per confine », le bianche stole, mentre dànno il candore alla rosa, ne accrescono pur anco lo splendore, e la chiarezza. Le divisioni e l'ordinamento dei beati per le mille soglie, di cui tanto si disputa, saranno oggetto dell'altra parte di questo studio. Ciò che per ora ci resta a vedere è il pensiero teologico che nelle scene e nelle azioni svolgentisi nella rosa l'Alighieri con senso sublime d'arte nascose.

Il vigilante poeta teologo nulla omise di quel che la dottrina scolastica gli porgeva per la concezione della sede de' beati. La gente antica e nuova, quasi due muri adunati in uno da Cristo « passuro e passo », i bambini salvati per l' antico patto e pel battesimo, gli angeli tutti amministratori della salvezza e quindi festeggianti la gloria degli eletti, e tante altre verità sollevano il Paradiso dantesco nell' aura piú pura e piú spiritualmente cristiana, distinguendolo da tutte le consimili rappresentazioni dell' oltremondo, che han troppo ancor del terreno e basso perché possano divenire la veste dei piú alti concetti intellettuali teologici.

Una delle verità nascoste è certamente l' invocazione e l' intercessione de' santi in cielo a favore degli uomini viatori. Dante, per grande e alto che fosse il suo ratto

all'empireo, da quel ch'e' dice, non fu dappiú dell'apostolo Paolo rapito al terzo cielo, e quindi come lui ancor viatore. Egli solo quindi potea lassú sentire e godere il frutto della benignità dei santi e de' beati riguardo ai terrestri pellegrini. Canonizzati o no, tutti son santi nell' empireo, ma il poeta ordina il processo della intercessione a proprio favore, in modo che da un'anima beata trapassi ad un santo canonizzato e da questo alla Regina del cielo, la cui potenza e dignità supera ogni altra.

Dante chiede ed invoca l'aiuto e l'ammaestramento di Beatrice, questa a terminar il desiro dell'alunno muove Bernardo del loco suo; e Bernardo impetra grazia da Maria che può aiutarlo, in quella che Beatrice e i beati s'accordano coll'orazione del Santo. In cotal scena tutto è conforme all'ascetica ed alla pratica della Chiesa, la quale raccòmanda di rivolgersi, secondo i diversi bisogni, a que' santi che piú ebbero relazione con quel che noi desideriamo. Donde nasce che Beatrice elegge Bernardo, il grande contemplativo, divotissimo di Maria e propagatore della sua divozione; e Bernardo stesso afferma che

> la Regina del cielo, ond'io ardo
> tutto d'amor, ne farà ogni grazia,
> però ch'io sono il suo fedel Bernardo.[1]

Per tal modo questi succede nell'estremo ufficio a Beatrice. E la ragione, non che da altri, è assai bene chiarita dal valente prof. Zuccante [2], col quale piena-

---

[1] *Par.*, XXXI, 100-102.

[2] Vedi il bellissimo studio di lui, cui qui ricordiamo con riverente stima di discepolo, ripensando al sodo indirizzo, di che egli ci fu maestro nella scuola: *San Bernardo e gli ul-*

mente conveniamo. Riguardo a Dante, scrive egli, « San Bernardo compie l' opera di Beatrice, e lo fa giungere al sommo grado della vita contemplativa e alla piú perfetta beatitudine divina, la visione stessa di Dio. A *terminar lo desiro* di Dante, ad *assommare perfettamente il suo cammino* è mandato San Bernardo ».[1]

Beatrice, simbolo della verità rivelata, l' avea sorretto ed elevato per tutti i gradi inferiori della contemplazione della verità stessa, procedente da Dio e manifestata a noi, appresa però ancora nel velo creato *per speculum et in enigmate*. Giunto ormai il momento della visione stessa di Dio, ella a non disdire il suo simbolo, scompare, perché davanti alla essenza divina cessa la verità rivelata nell'enigma, e cadono tutti i veli, ond' essa è presentata nei misteri della fede. Alla quale stando quindi per sottentrare la fonte stessa della verità rivelata, la verità sostanziale di Dio, che non piú per udito, come la fede, ma per pura contemplazione si conosce, ecco Bernardo, simbolo della piú elevata ascensione contemplativa, ecco la vivace

> carità di colui che in questo mondo,
> contemplando, gustò di quella pace.[2]

---

timi canti del Paradiso in *Rivista filosofica*, an. 8, v. 9, f. 4 (1906, p. 460-474; 661-697). Cf. anche C. Cavedoni, *Raffronti fra gli autori biblici e sacri e la D. C.;* Città di Castello, 1896, p. 139 e segg.

[1] *Rivista filosofica*, v. cit. p. 462.

[2] San Bernando scrive di sé (*In Cant. serm.*, 23, 15): « Sed est locus, ubi vere quiescens et quietus cernitur Deus; locus omnino non judicis, non magistri, sed sponsi; et qui mihi quidem, nam de aliis nescio, plane cubiculum sit, si quando in illum contigerit introduci. Sed heu! rara hora et parva mora! Clare ibi agnoscitur misericordia Domini ab aeterno et usque in aeternum super timentes eum!.... O vere quietis locus!... Tranquillus Deus tranquillat omnia, et quietum aspicere quiescere est. ».

Il santo abate di Chiaravalle, ne' suoi scritti profondo maestro di contemplazione, è pertanto anche nel fatto il contemplante specialissimo del Paradiso, e simboleggia il piú alto rapimento dell'anima alle cose celesti fino alla intuizione di Dio, al terzo cielo, al cielo della Trinità.

De' seggi celesti Beatrice avea additato all'alunno solo quello ancor vuoto di Arrigo e cosí iniziata la contemplazione ultima di lui. A compirla, per invito di lei, venuto Bernardo, questi ne prosegue l'opera, e addita il rimanente della candida rosa a Dante, come già, vivendo, aveva in un sermone suggerito a' suoi monaci: [1]

Acciò che tu assommi
perfettamente, disse, il tuo cammino,
a che prego ed amor santo mandommi,

---

[1] « Formate in cordibus vestris non modo patriarcharum et prophetarum tabernacula, sed omnes domus illius caelestis multiplices mansiones secundum eum, qui circuibat immolans in tabernaculo Domini hostiam vociferationis, cantans, et psalmum illum dicens Domino: *Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum: concupiscit et deficit anima mea in atria Domini* (*Psal.*, 83, 2. 3). Circuite et vos, charissimi, cum pietatis et devotionis affectu vel hostia, visitantes animo sedes supernas et multas, quae in domo Patris sunt, mansiones, humiliter prosternentes corda vestra ante thronum Dei et Agni; cum reverentia supplicantes singulis ordinibus angelorum, patriarcharum numerum, cuneos prophetarum, et senatum apostolicum salutantes, coronas martyrum suspicientes purpureis rutilantes floribus, redolentes liliis choros virginum admirantes, atque ad mellifluum novi cantici sonum, quantum praevalet infirmitas cordis, erigentes auditum... Ascendentes igitur in hunc montem et revelata facie gloriam Domini speculantes, haud dubium quin clamare habeatis et vos: *Trahe nos post te.* Quid enim prodest scire quo sit eundum, si quidem qua debeas ire non noveris? ». *In ascens. Domini serm.*, 4, 9.

vola con gli occhi per questo giardino;
ché veder lui t'accenderà lo sguardo
piú a montar per lo raggio divino;[1]

cioè la contemplazione della celeste rosa, lo agevolerà a intuir Dio stesso.

Ma, poiché Dio non si può vedere se non in quanto egli degna mostrarsi per grazia, questa grazia è concessa, a preghiera di Bernardo e per intercessione di Maria. E consiste nel dono del lume di gloria, senza del quale la divina essenza non può essere veduta da creato intelletto.

---

[1] *Par.*, XXXI, 91-99. Analogamente scrive il medesimo dottor mellifluo (*In Cant. serm.* 41, 2): « Videre desideras, sed audi prius. Gradus est auditus ad visum. Proinde audi et inclina aurem tuam ornamentis quae tibi facimus ut per auditus obedientiam ad gloriam pervenias visionis. Nos auditui tuo damus gaudium et laetitiam. Nam visui non est nostrum dare (in quo gaudii plenitudo et tui desiderii adimpletio est) sed illius quem diligit anima tua. Ipse ut gaudium tuum plenum sit, ostendet seipsum tibi: ipse adimplebit te laetitia cum vultu suo ».

Capitolo VIII.

La glorificazione di Dio

§ 1. La visione dell'essenza divina e i simboli di Dio. La fantasia e l'intelletto di Dante nella visione dell'alto lume. Dante e San Paolo. L'istante della intuizione divina. — § 2. Dio creatore e Dio trino. Dio luce e sole. La Trinità e l'iride. — § 3. I tre colori di Dio. San Tommaso e l'abate Gioachino. I colori delle tre virtú teologali. — §. 4. I tre giri divini. La Rosa divina. Il cuore di Dante. Conclusione della prima parte.

I.

Nessuna mente creata, umana o angelica, può arrivare a vedere Dio in sé stesso, se non vi è elevata col dono speciale del lume di gloria, che prossimamente la dispone a quella visione.

Codesto lume, dice San Tommaso, può essere ricevuto in due modi, o come forma e qualità immanente; e cosí fa beàti i santi nel cielo; o come una recezione passeggiera, e in tal maniera l' ebbe San Paolo nel suo rapimento al terzo cielo.[1] Tale pure finge Dante d'averlo avuto, e d'esser giunto al supremo grado della

[1] II-II, quaest. 175, a. 3 ad. 2.

contemplazione della vita presente, come Paolo.[1] Nell'esordio del suo viaggio avea protestato di non esser Enea e di non esser Paólo; ma poi, la Dio mercé, fu ben l'uno e l'altro; Enea nel viaggio all'Inferno, Paolo in quel del Paradiso. E al par di Paolo tocca *lo fondo della sua grazia e del suo paradiso con la mente tutta sospesa, fissa, immobile ed attenta*, come appunto accade nel rapimento. In tal sospensione e immobilità di fissa attenzione, l'anima, quantunque ancora unita al corpo, non piú usa degli organi corporei o dell'imaginazione, e solo l'intuito della mente congiunge col Valor infinito.[2]

Non pertanto la visione dell'essenza divina, a quel modo che l'espone il poeta, è ancor tutta pregna d'imaginazioni e di figure sensibili, mentre tale non può essere quella visione intuitiva, come giustamente osserva il dotto teologo Palmieri. Il quale ha il merito di aver per il primo additato nel Paradiso dantesco siffatta apparente contradizione, che dà luogo a controversia, a parer suo, la piú difficile di tutto il poema:[3] vale a dire, com'è che il divino poeta, mentre ci assicura d'aver

---

[1] « Supremus gradus contemplationis praesentis vitae est qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae ». II-II, quaest. 180, a. 5.

[2] « In hac vita potest esse aliquis dupliciter: uno modo secundum actum in quantum scilicet actualiter utitur sensibus corporeis et sic nullo modo contemplatio praesentis vitae potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter et non secundum actum, inquantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma: ita tamen ut non utatur corporeis sensibus aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu; et sic potest contemplatio hujus vitae pertingere ad visionem divinae essentiae ». II-II, l. c.

[3] *Commento alla D. C. di Dante Alighieri;* Prato, Giachetti, 1899, III, 530.

veduta l'essenza divina in se stessa, nel palesare quel che ha visto, non ci presenta che fantasmi e simboli, i quali certo non sono l'essenza divina né il mezzo di conoscerla in se medesima? E la buona soluzione scientifica ch'egli ne dà consiste in ciò, che « mentre all' intelletto di Dante si svelava la divina essenza, nella sua fantasia insieme si formasse una visione imaginaria delle cose vedute, non già per aiutar l'intelletto a vedere, ma qual conseguenza della visione intellettiva di cui una smorta imagine si rifletteva nella fantasia, la quale imagine nondimeno, qual che si fosse, prestava materia al poeta per scriverne qualche cosa. Che ciò sia possibile non deve negarsi, ché le due facoltà, fantasia e intelletto simpatizzano fra loro, e l'atto di una non esclude l'atto dell'altra; che ciò convenisse in questo caso di Dante, lo prova la necessità, in cui egli si trovava di dir pure qualche cosa dell'ultima e suprema visione che ebbe. Ciò stabilito, quanto qui ci narra il poeta, dove ci mette sott'occhio quel che dice aver veduto di Dio, appartiene alla visione fantastica, la quale accompagnava l'intellettiva: di quel che vide coll'intelletto illuminato dal lume di gloria, nulla in ispecie ci dice, sol contentandosi di dirci che ha veduto ».[1]

A cotanto soda spiegazione suffraga bellamente la dottrina dello stesso San Bernardo, che nell'empireo è la guida di Dante. Egli asserisce per l'appunto che a queste supreme contemplazioni e lampi di divinità, ch'ei dové esperimentare, subito s'accompagnano similitudini fantastiche, formate, a suo parere, dagli angeli, ed esser cosí accaduto a San Paolo. Non già che sia da dire che nei suoi rapimenti il santo abate di Chiaravalle avesse una volta o l'altra veduta la divina essenza,

---

[1] Ivi, p. 532.

ma solo, che il modo ond' egli ne parla, tutto si confà al nostro proposito e al caso presente di Dante, al quale forse non fu ignota siffatta dottrina di lui, seppure anche perciò non lo elesse ad *assommar perfettamente* il suo cammino.[1] Che se quell' ultima suprema visione si assommò in un istante, e passò; qualcosa però gliene rimase; cioè il dolce e, per grazia, un po' di

[1] « Divina sunt et nisi expertis prorsus incognita quae effamur; quomodo videlicet in hoc mortali corpore, fide adhuc habente statum et necdum propalata perspicui substantia luminis, jam tamen purae interdum contemplatio veritatis partes suas agere intra nos vel ex parte praesumit; ita ut liceat usurpare etiam alicui nostrum, cui hoc datum desuper fuerit, illud Apostoli: *Nunc cognosco ex parte:* item, *ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus.* (I Cor., 13, 9. 12). Cum autem *divinius aliquid raptim et veluti in velocitate corusci luminis interluxerit menti spiritu excedenti,* sive ad temperamentum nimii splendoris, sive *ad doctrinae usum,* continuo, nescio unde, *adsunt imaginatoriae quaedam rerum inferiorum similitudines,* infusis divinitus sensis convenienter accommodatae, quibus quodam modo adumbratus purissimus ille ac *splendidissimus veritatis radius* et ipsi animae tolerabilior fiat et quibus communicare illum voluerit, capabilior. Existimo tamen ipsas formari in nobis sanctorum suggestionibus angelorum, sicut e contrario contrarias et malas ingeri immissiones per angelos malos non dubium est. Et fortassis hinc illud est speculum atque ænigma, ut dixi, per quod videbat Apostolus (*I Cor.* 5, 12), ex istiusmodi puris pulcrisque imaginationibus angelorum quasi manibus fabricatum: quatenus et Dei esse, quod purum et absque omni phantasia corporearum imaginum cernitur, sentiamus; et elegantem quamlibet similitudinem, qua id digne vestitum apparuerit, ministerio deputemus angelico ». *In Cant. Serm.*, 41, 3-4. — « Sed moriatur anima mea morte etiam, si dici potest, angelorum, ut praesentium memoria excedens, rerum se inferiorum corporearumque non modo cupiditatibus sed et similitudinibus exuat sitque ei pura cum illis conversatio, cum quibus est paritatis similitudo. Talis ut opinor, excessus aut tantum aut maxime contemplatio dicitur ». *In cant. Serm.*, 52, 5.

memoria. Onde gli pare, mentre la ricorda e descrive, d'esser simile a

> colui che somniando vede,
> e dopo il sonno la passione impressa
> rimane, e l'altro alla mente non riede,

cioè rimane l'impressione del sentimento provato in sogno, non proprio la cognizione del sogno fatto.

> Cotal son io, chè quasi tutta cessa
> mia visione, ed ancor mi distilla
> nel cuor lo dolce che nacque da essa.
> Così la neve al sol si dissigilla,
> così al vento nelle foglie lievi
> si perdea la sentenzia di Sibilla.[1]

Parrebbe quindi da ciò che nulla fosse rimaso della visione intuitiva nella mente del poeta, dileguatasi come neve al sole. E certo, cessato il lume di gloria, cessò la vista di Dio; onde afferma il poeta di credere che si sarebbe smarrito, se gli occhi suoi da quel vivo raggio fossero aversi.[2]

Ma per lasciare alla futura gente una favilla del sol della gloria di Dio, lo prega a *ripresiar alla sua mente un poco di quel che pareva;* cioè a fargli tornare alla memoria e ricordare qualche cosa di quel che ha veduto.

Dio è ineffabile, e non c'è imagine o parola che valga a dir di lui quel che è. Pure il *poco di quel che parea*, che sembra inchiudere la negazione della vista intuitiva di Dio, e affermare solo la contemplazione di

---

[1] *Par.*, XXXIII, 58-66.
[2] *Ivi*, 76-79.

una sua *parvenza* qualsiasi, viene a dire invece che Dante vide di fatto tutta la divina essenza, ma non può esprimerne che poco, proporzionalmente a quelle imagini, che, vedendo lei, si formavano, secondo spiega il Palmieri, e dice San Bernardo, nella sua imaginativa, e dovevano esser mezzo di ricordanza.[1]

Dante però sembra meglio accordarsi con San Tommaso, nell'attribuire alla *mente*, non alla fantasia, quel che di Dio pareva a lui nella visione. Infatti l'Aquinate non esige nella parte sensitiva, com'è la fantasia, creazione di fantasmi contemporaneamente all'atto della visione, ma solo di specie intelligibili nella mente, le quali, applicate a particolari fantasmi conservati nella memoria o nella imaginazione, servano a rammentare dappoi le cose vedute.[2] Dante insomma avvera in sé quanto l'Aquinate, d'accordo con San Bernardo, dice dell'apostolo Paolo, che cioè dopo cessata la visione di

---

[1] San Bernardo dice dell'anima contemplante: « Ipsa quidem dormit, sed cor ejus vigilat, quo utique interim veritatis arcana rimatur; quorum postmodum memoria statim ad se reditura pascatur ». *De gradibus humilit.*, c. 7. — Analogamente in Dante il cuore sente il dolce distillato dalla visione di Dio, e poi rinasce in lui la memoria delle cose vedute.

[2] « Paulus postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit eorum quae in illa visione cognoverat per aliquas species in intellectu ipsius remanentes, quae erant quasi quaedam reliquiae praeteritae visionis. Quamvis enim ipsum Dei Verbum per essentiam viderit et ex ipso viso multa cognoverit, et sic illa visio nec quantum ad ipsum Verbum, nec quantum ad ea quae videbantur in Verbo, fuerit per species aliquas, sed per solam essentiam Verbi; tamen ex ipsa aspectione Verbi imprimebantur in intellectu quaedam rerum visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere poterat ea quae prius per essentiam Verbi viderat; et ex illis speciebus intelligibilibus, per quandam applicationem ad par-

Dio, si rammenta di ciò che aveva visto per alcune specie intelligibili rimaste nel suo intelletto; per le quali però non poteva né *tutta* pensare, né *tutta* esprimere quella visione.[1]

Che cosí avvenisse nella mente del fortunato pellegrino, pare espresso in quei versi, ove ragiona delle mutazioni, che si succedevano nel suo guardare il semplice sembiante e l'unica parvenza del vivo lume:

> Non perché piú ch' un semplice sembiante
> fosse nel vivo lume ch' io mirava,
> ché tal è sempre qual' era davante;
> ma per la vista che s'avvalorava
> in me guardando, una sola parvenza,
> mutandomi io, a me si travagliava.[2]

Che è quanto dire, la vista del suo intelletto piú e piú entrava per lo raggio di Dio e sempre nel mirar faceasi accesa, sicché quell' unico sembiante dell'alta Luce gli appariva, spiega il Casini, tramutato secondo che egli lo guardava con vista diversamente potente, quasiché le proprie tramutazioni si riflettessero in Dio. Piuttosto si riflettevano in lui stesso, e a quel tramutarsi della sua mente di cognizione in cognizione sempre piú pro-

---

ticulares intentiones vel formas in memoria vel in imaginatione conservatas, postmodum poterat memorari eorum quae prius viderat, etiam secundum actum memoriae quae est potentia sensitiva ». *De verit.*, quaest. 13, a. 3 ad 4. Cfr. ibid., quaest. 8, a. 5 ad 5 et 6.

[1] « Paulus postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quae in illa visione cognoverat per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas; sicut etiam abeunte sensibili, remanent aliquae *impressiones* in anima, quas postea conferens ad phantasmata memoratur. Unde, *nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat aut verbis exprimere* ». II-II, quaest. 175, a. 4 ad 3.

[2] *Par.*, XXXIII, 109-114.

fonda, di verità in verità sempre piú sublime, si associava un'altra mutazione, cioè l'impressione nella mente stessa di specie intelligibili rispondenti comechessia a quel che vedeva, e che gli dovevano poi riprestare, nell'atto di parlarne, un poco di quel che Dio pareva, sebbene anche questo suo dire, a quel ch'ei vide,

è tanto che non basta a dicer poco.

Ad ogni modo, nella visione di Dio, il poeta afferma d'aver consunta la veduta, cioè esaurita ogni facoltà di contemplazione, e toccato il sommo del suo paradiso.

Il ratto di Dante, per cui vide la forma universale di quanto per l'universo si squaderna,[1] fu un istante di estasi e di astrazione totale dai sensi, che a lui, per le infinite cose vedute, nel tramutarsi vie piú in Dio, parve letargo maggiore de' venticinque secoli scorsi dal viaggio degli Argonauti:

Un punto solo m'è maggior letargo
che venticinque secoli all'impresa,
che fe' Nettuno ammirar l'ombra d'Argo;

vale a dire, quell'istante della visione intuitiva fu un sonno mistico di contemplazione, di tante e tali verità, che valeva per lui piú che venticinque secoli di studio e di ricerche nellá natura, che è come l'ombra di Dio.

---

[1] San Tommaso dice (*Comm. Rom.*, I, l. 6) che Dio manifestò alle genti la sua sapienza e l'altre proprietà della sua natura «vel infundendo lumen vel exterius proponendo visibiles creaturas, *in quibus, sicut in quodam libro, Dei cognitio legeretur*». In Dio poi la Scrittura pone il *Liber vitae* (*Apoc.* 3, 5; 7, 27). Cfr. San Tommaso, I, quaest. 24, a. 1 et alibi.

II.

Dalla forma della visione trapassando all' oggetto, Dante vede Dio sotto imagine di alto lume, di luce eterna, di sole divino, in una parola. E quanto a ciò s' è detto abbastanza più sopra. Si può però, anzi si deve, osservare che qui Dante leva lo sguardo al cielo proprio della Trinità, *caelum Trinitatis*. « Nihil est in coelo Trinitatis, dice Alberto Magno, nisi Pater et Filius et Spiritus Sanctus: quia esse in coelo Trinitatis est esse in aequalitate virtutis Dei continentis et salvantis omnia sub ipsa virtute contenta ».[1]

In ispecie è qui da notare l'acuta gradazione posta da Dante nella sua visione; gradazione fondata sulla natura divina, secondochè si considera in sè o nelle relazioni con le creature. Alla considerazione in sè, spetta il mistero della Trinità, solo noto per rivelazione, e quindi posteriore nella nostra conoscenza alla cognizione di Dio, considerato in relazione all' universo, come creatore del quale è anzitutto razionalmente conoscibile e conosciuto. Il perchè Dante vede l'alto lume, prima come causa universale di tutte le cose, « sostanze ed accidente e lor costume »; poi contempla in esso la Trinità delle persone sotto la imagine di tre giri concentrici diversamente colorati:

> Nella profonda e chiara sussistenza
> dell'alto lume parvemi tre giri
> di tre colori e d' una continenza;
> e l' un dall'altro come Iri da Iri
> parea riflesso, e il terzo parea foco
> che quinci e quindi egualmente si spiri.

---

[1] *De quatuor cooevis*, tr. III, quaest. 10, a. 3.

E la seconda circolazione, ch'era come «lume riflesso,

> dentro da sé del suo colore stesso
> mi parve pinta della nostra effige.»[1]

Della visione di Dio come causa universale tutti i padri e gli scolastici trattano tanto spesso e sí ampiamente che sarebbe proprio sfoggio inutile d'erudizione l'accennarne alcuno. Non cosí della visione della Trinità in quella trigemina forma di circolazione; concezione appropriata, se altra mai, e nella quale il poeta, dondeché l'avesse, fu veramente felice; perché, nota il Palmieri, Iddio medesimo si è servito dell'iride a tre colori l'un dall'altro riflessi per rappresentare in visione fantastica la santissima Trinità, come fece con Santa Rosa da Lima, secondo si narra nella sua vita.[2]

Dante non ebbe un tal favore dal Cielo, ma davanti a sé trovò quanto gli occorreva a sí alta figurazione.

Già la Trinità e ogni persona di essa era stata rassomigliata alla luce e al sole.

Secondo Dionisio, il Padre è luce e principio di luce, il Figlio è luce del Padre; lo Spirito Santo pure è luce; tutti e tre una sola luce suprasostanziale.[3] Anzi, secondo il Nazianzeno, Dio è «Lumen... trino splendore micans».[4]

---

1 *Par.*, XXXIII, 115-131.

2 *Comm. alla D. C.*, III, p. 530.

3 *De coel. Hier.* c. 1, § 2; *De div. Nom.*, c. 2, § 4.

4 «*Lumen* inaccessibile ac successioni minime obnoxium Deus nec principium habens nec finem habiturus nec in dimensionem cadens, perpetuo fulgore rutilans, *trino splendore micans*» *Orat.*, 44, al. 43 n. 2. Cfr. Ambrosius, *De fide*, l. IV, c. 9 — Greg. Nyss. L. *VIII contra Eunom.* (Migne, *P. G.* t. 45, c. 774) — Theophylactus, *In Hebr.*, I, 3 — Chrysost, *Hom.* 5 al. 4, in Io. I, 3 — Damascenus, *De fide orth.* I, 8. — Cyrillus Alex., *Thes. ass.* 6 (Migne, *P. G.* t. 75, c. 50). — Chollet, *Theologia lucis theoria*, p. 35 e segg.

« Sol aeternus, scrive San Bonaventura, Pater et Filius et Spiritus Sanctus ».[1]

Ma quello ch'è piú importante pel nostro proposito si è che la Trinità e le sue persone[2] furono dai padri e dagl'interpreti della Scrittura paragonati all'iride, esaltata con tante lodi già universalmente.[3] E piú propriamente San Basilio, tutto al caso di Dante, ragguagliò la Trinità a' colori dell'arcobaleno, per forma che poco piú era a fare alla fantasia del poeta per presentarci le distinzioni delle divine Persone, a quel modo che fece. Nell'iride Basilio nota e rileva in specie il giallo, il rosso, il ceruleo e il purpureo con la impercettibile sfumatura onde l'uno trapassa nell'altro; e applica la distinzione de' colori alla distinzione delle tre persone divine, e la continuità delle tinte all'identità della divina natura, a quel modo che Dante fa i tre giri di tre colori e d'una continenza. I colori appropriati alle persone son detti da lui come fiori dell'iride; quindi tre colori, tre fiori.[4]

---

[1] « Sol aeternus Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Pater scilicet summe vigens, Filius summe fulgens, Spiritus Sanctus summe calens... Et sicut ista tria, vigor, splendor, calor sunt unus sol et tamen habent distinctionem nec sunt tres soles; sic Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus ». *Sermo 24 in Exahem.* initio. — SANT'AGOSTINO invece distingue nel sole « cursus, splendor, calor » (*Sermo I de verbis Apost.*) oppure « sol, candor, et calor » (*Sermo 181 de temp.*), come nel fuoco (*De symbolo Sermo* (MIGNE, *P. L.* t. 40, c. 569, 692). Similmente l'ab. GIOACHINO, (*Psalt decem chordarum*, l. I, initio) pone « sol, radius et calor ».

[2] Cfr. A LAPIDE, *Genes.* 9, 14; *Apoc.* 4, 3; GREGORIUS M. *Homil. in Evang.* 7.

[3] Cfr. A. LAPIDE, *Comm. Eccli.* 43, 13.

[4] « Iam olim arcus in nube splendorem verno tempore vidisti: arcum illum dico, quem communis usus iridem vocare consuevit... Itaque is fulgor et in se continuus est et divisus est. Multicolor enim ac multiformis cum sit, secum

E va eziandio notato che tre colori principalmente solevansi dagli antichi additare nell' iride; e però è detta da Aristotele *tricolore*.[1] Tali colori poi l'Aquinate,

---

variis tincturae floribus latenter commiscetur, colorum inter se diversorum commissuram atque permixtionem oculis nostris nemine sentiente subripiens; adeo ut non agnoscatur medius intercedens coeruleum inter et rutilum locus ac miscens per se et separans diversitatem colorum aut rutilum inter et purpureum aut istum inter et electrinum. Nam omnium splendores simul conspecti et micant et, dum signa mutuae coniunctionis occultant, judicium effugiunt ita ut deprehendi non possit quousque pertineat id quod rutilum est aut smaragdinum in fulgore et unde incipiat non jam tale esse quale in fulgore apparet. Quemadmodum igitur in hoc exemplo et *colorum discrimina clare dignoscimus et alterius ab altero intervallum sensu deprehendere non possumus*: sic mihi, quaeso, existima et de divinis dogmatibus rationem iniri posse; ita ut hypostaseon quidem proprietates, ceu flos quidam eorum quae in iride apparent, in singulis personis, quae in sancta Trinitate creduntur, effulgeant: nullum vero quod ad naturae proprietatem attinet, intelligatur alterius ab altera discrimen, sed in essentiae communitate proprietates, per quas unaquaeque persona dignoscitur, in unaquaque resplendeant. Nam et illic in exemplo essentia, quae multicolorem illum splendorem emittebat et per solarem radium refringebatur, una erat; flos vero rei conspectae erat multiformis ». Basilii, *Epistol. I classis*, 38 (Migne, *P. G.*, t. 32 c. 334).

1 « Neque duabus plures irides fiunt simul. Harum autem tricolor quidem utraque et colores eosdem et aequales secundum numerum invicem habent, obscuriores autem ejus quae extra et contrario positos secundum positionem... Ostendit quot sint irides secundum numerum et accidentia ejus, quantum ad colores; et dicit de primo quod aliquando videntur duae irides, sed plures duabus non apparent, nisi raro; quarum altera continet alteram et utraque harum habet *tres colores principales*, eosdem quidem secundum speciem et aequales secundum numerum: sed ejus, quae est extra et continet aliam, colores sunt obscuriores et minus apparentes, quam illius quae est intra et continetur. Et isti colores secundum situm sunt positi modo contrario; quia iris inte-

spiegando Aristotele, pone essere il puniceo o rosso, il verde e il bianchiccio. Quest'ultimo è detto purpureo da Averroe, il quale a sua volta, per mettervi il bianco, dice del rosso che « puniceum juxta viride album apparet ».[1]

Al posto del bianchiccio o purpureo, altri sostituiscono il ceruleo, come Ugo da San Caro,[2] che vede nell'iride solo due colori, il rosso e il ceruleo, facendo quindi una cosa sola del verde e del purpureo. Altri però piú diligenti, come l'abate Gioachino, distinguono solo tre colori, cioè il verde, il ceruleo o aereo e il rosso.[3]

Checché sia per ora di ciò, Dante assume l'iride tricolore come imagine della Triade divina, e la perfeziona con far completi gli archi, che, come osserva Aristotele, nell'iride mai non è che superino il semicerchio.

III.

Quanto a' colori, l'Alighieri specificamente non parla se non del giro dello Spirito Santo che « parea foco »: degli altri due solo dice che l'un dall'altro, come Iri da

---

rior et quae continetur, habet in majori peripheria, idest circumferentia, *colorem puniceum,* in media autem *viridem,* et in minori alurgum idest *subalbum.* Sed major exterior habet in minori circulo *puniceum*, et alios proportionabiliter, scilicet in medio *viridem* et in supremo alurgum ». San Tommaso, *Comm. alle Meteorè,* l. III, l. 3.

[1] *Comm. alle Meteore,* l. III, c. 3 (ediz. di Venezia, 1560, t. 6, f. 51 e 54).

[2] « Iste arcus bicolor est, caeruleus et igneus ». *Comm. Genes.*, 9; *Ezech.*, 1; *Apoc.*, 4.

[3] « Si speciem iridis hujus, quam videmus in nubibus, diligenter notamus, tres in ea colores esse perpendimus: unum viridem... alium caeruleum vel aereum; tertium rubicundum ». *Expositio super Apocal.*, c. 4.

Iri, parea riflesso; e che il circolo, che «pareva come lume riflesso» era segnato della nostra imagine; parole che non vanno intese nel senso che designino tre iridi di tre colori ciascuna e contrapposte fra loro: altrimenti non si avrebbero piú tre giri e tre colori, come esige l'accenno all'unico colore del terzo giro.

Cosí, poiché Dante non determina gli altri due colori, sarebbe qui da far punto e starcene contenti al silenzio del poeta; cosa che i dantisti non sanno fare. E con ragione il Torraca, avanzandosi nelle ricerche, determina per indiretto i colori dei giri del Padre e del Figlio, quando nota che il *candido*, il *verde* e la *fiamma viva* delle vesti di Beatrice sono i colori stessi di Dio.[1] L'iride pertanto del Padre sarebbe bianca, quella del Figlio verde, e rossa quella dello Spirito Santo.

Questi son pure, come è notissimo, i tre colori che nella *Commedia*, per comune consenso, simboleggiano le tre virtù teologali, spettanti all'unione immediata dell'uomo con Dio, ch'è il sole, da cui secondo l'imagine di Giovanni Climaco, procede la fede come raggio, la speranza come lume, la carità come cerchio, tutto racchiudente; virtú tutte e tre poi rifulgenti di un solo splendore e di una sola chiarezza.[2]

Su quei tre colori Dante fonda gran parte del simbolismo soprannaturale. Ma donde un tal concetto gli venisse non si può che congetturalmente additare. I

---

1 *La D. C. nuovamente commentata,* p. 594.

2 «Post omnia nunc explicata *manent haec tria, fides, spes, charitas;* quibus omnia arctissimo vinculi nodo constringuntur et continentur. *Major autem horum omnium est charitas;* quippe quae Deus nominatur. Enimvero ego primam harum ut solis radium, alteram ut lumen, tertiam ut plenum orbem seu circulum contemplor. Ex quibus omnibus unus splendor et claritas refulget». *Scala paradisi*, Grad. 30 (Migne, *P. G.*, t. 88, c. 1154).

tre colori son però quelli dell'iride, assegnati dall'Aquinate, vale a dire il rosso, il verde e il biancheggiante, che Dante trasforma in candido, guardando ai colori di Dio e del suo trono veduti da San Giovanni.[1]

Dio ha il color del diaspro e del sardio in mezzo a un'iride di smeraldo. Quanto al sardio e allo smeraldo, tutti gli antichi su per giù convengono a far il primo rosso, e l'altro verde. Al diaspro invece dànno spesso un color verdognolo, come fa l'abate Gioacchino e Ugone da San Caro. Ma San Tommaso, a cui probabilmente s'attenne Dante, lo fa candido e fulgido, come la luce della faccia di Cristo e di un corpo glorioso.[2]

Del resto il diaspro o jaspide è il colore piú diffuso nella Gerusalemme celeste veduta da San Giovanni, perché colore del lume stesso che la illumina « tanquam

---

[1] « Et qui sedebat, similis erat aspectui *jaspidis* et *sardinis ;* et iris erat in circuitu sedis similis visioni *smaragdinae* » *Apoc.*, 4, 3.

[2] « Claritas illa erat similis gloriosi corporis claritati, quae visum non corrumpit, sed demulcet. Unde Apoc. 21 comparatur claritati jaspidis quae visum demulcet et delectat ». *III Sent.*, D. 16, quaest. 2, a. 1. ad 4. « Claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet: propter quod claritas illa comparatur claritati jaspidis, Apoc. 21 ». IV *Sent.* D. 44, q. 2, a. 3, quaest. 2, ad 2. Anche i naturalisti e i commentatori biblici ammettono un diaspro bianco (Cfr. Viegas, *Comm., Apoc.* 21 19; Alcasar, *Comm.,* ibid.). Nella liturgia i colori principali sono appunto il bianco, il rosso, il verde, nonché il nero; ma quest'è color di penitenza e dolore, non di sacra letizia, come gli altri. Cfr. Innocenzo III, *De sacro altaris myst.*, l. II, c. 65 (Migne, *P. L.*, t. 217, c. 799) — Durando, *Rationale div. off.*, l. III, c. 18). Costantino, a quel che si legge presso Graziano, aveva concesso ai papi l'uso degli abiti imperiali, che han press'a poco quei tre colori ; cioè la clamide purpurea e la tunica coccinea, la tunica bianca e il verde alloro in testa (*Decr. Gratiani,* Dist. 96 c. Constantinus).

jaspidis, sicut crystallum »: colore pertanto di cristallo o vetro splendentissimo di luce bianca, tanto che parecchi commentatori intendono per jaspide il diamante. Di jaspide sono le dodici mura della città beata, e di jaspide è anche il primo fondamento.[1] Pare dunque che candido o bianco debba essere il colore del jaspide, e che bene siasi apposto l'Aquinate.

Comunque sia, il primo, ch' io sappia, il quale vide nei tre colori della visione su accennata di San Giovanni le tre persone della Trinità, fu il famoso abate Gioachino, a detta di Dante

di spirito profetico dotato.[2]

Questi nel commento all'Apocalissi interpreta il color verdognolo del jaspide per la persona del Padre, il sanguigno del sardio per la persona del Figlio, e il verde dello smeraldo per la persona dello Spirito Santo. Il quale anzi è da lui ragguagliato all'iride stessa, che, qual simbolo della fonte di grazia, figura ne' suoi tre colori, ceruleo, verde e rosso, la fede, l'operazione, e la carità, secondo le tre apparizioni fatte dallo Spirito Santo in forma di candida colomba al battesimo di Cristo, di vento aereo o celeste, e di lingue di fuoco nel giorno di Pentecoste.[3]

---

[1] *Apoc.*, 21, 11. 18. 19.

[2] *Par.*, XII, 160.

[3] « In quo enim trium pretiosorum lapidum similitudines scribit, magnum nobis sanctae Trinitatis exhibet sacramentum. Iaspis enim coloris viridis, sanguinei Sardinis est; Smaragdus quoque et ipse coloris viridis est, exsuperans Iaspidis viriditatem ... In *jaspidis* itaque viriditate persona designata est Dei *Patris*, qui est principium in Trinitate. Utique in numero pretiosorum lapidum Iaspis primus omnium scriptus est. In sanguineo vero colore *sardinis* apte unigenitus Dei *Filius* designatus est, qui, cum esset Deus verus ante tem-

Mancherebbe quindi la speranza, al posto della quale Gioachino pone in quel passo l'operazione. Ma lí subito, ricorda le dodici pietre preziose della celeste Gerusalemme, e segnatamente la prima, di color dell'jaspide, che interpreta per la fede; come fa appunto a suo luogo, spiegando insieme i colori delle due gemme seguenti, cioè il ceruleo del zaffiro per la speranza e il rosso del calcedonio per la carità.[1] Altrove poi dice che la fede spetta al Padre, la speranza al Figlio, e la carità allo Spirito Santo.[2]

---

pora saecularia, homo fieri voluit in fine saeculorum. Sane in colore *Smaragdi,* qui praecipue praeeminet viriditate, illa sanctae Trinitatis designatur persona quae *vivificans Spiritus* dicta est, eo quod per ipsum humana corda haud dubium quin et corpora vivificantur .... Quare autem unus arcus tres habet colores, nisi quia primo datur homini gratia, ut *credat,* secundo ut valeat *operari,* tertio ut consummatus in *charitate* Dei requiescat etiam ipse a laboribus suis? Inde est quod Spiritus Sanctus primo apparuit in specie *columbae,* secundo in insufflatione *aeris,* tertio in *igne*... Fortitudo namque fidei designatur in Iaspide ... ». *Expositio super Apoc.*, c. 4.

[1] « Primum tamen fundamentum rectissime *jaspis, qui significat veram fidem,* esse commemoratur, quia Petrus apostolorum primus de fidei fortitudine commendatur. *Secundum fundamentum saphyrus.* Iste lapis similis est sereno coelo, qui etiam percussus radiis solis ardentem, ut ajunt, emittit fulgorem. *Hujus lapidis color significat spem* qua rapimur ad caelestia ... *Tertium fundamentum chalcedonius.* Iste lapis similis est pallentis ignis quasi lucernae et fulget magis sub divo quam in domo. *Hujus lapidis species significat ardorem charitatis,* qui aliquando quidem intus manet occultus, sed tandem per opera producitur in lucem ». *Expositio super Apoc.*, c. 21.

[2] « Tres (virtutes videntur pertinere) ad ipsam, quae Deus est, Trinitatem: fides scilicet ad Patrem, quia ipsa est fundamentum virtutum sicut et Pater principium in Deitate: spes ad Filium, qui veniens in mundum promisit nobis re-

A questa interpretazione di Gioachino si ispira Ugone da San Caro nel suo commento all'*Apocalissi* e quindi anch'egli nel jaspide, che trae al verdognolo, vede significata la fede, nel zaffiro, simile al ciel sereno, la speranza e nel calcedonio, che è una delle pietre infocate, la carità.[1]

IV.

Posto ciò, Dante aveva pronta la materia per la sua figurazione di Dio co' colori dell'iride. Non seguí né Gioachino, né Ugone da San Caro nella determinazione de' colori, sí solo nel concetto. Nei colori seguí supergiú l'Aquinate, ed elesse il bianco del jaspide, suggerito anche dalla colomba della prima apparizione dello Spirito Santo; il verde dello smeraldo, col quale del resto si identifica in una stessa specie presso gli antichi l'aereo e il ceruleo; e il rosso del fuoco, che tutti accoglievano.

Per tal modo il bianco del jaspide spetta al Padre; il verde dello smeraldo al Figlio; e il rosso del sardio

---

gnum et futuram vitam; charitas ad Spiritum Sanctum, qui datus est nobis ut diffunderetur ipsa charitas in cordibus nostris ». *Psalt. decem chord.*, Venetiis, 1527, f. 262.

[1] « Et *fundamentum primum jaspis*. Haec est *fides* quae numquam in sanctis marcescit, sed semper permanet in virore boni operis... *Secundum saphirus*. Haec est *spes* sanctorum, qui per caelicam conversationem caelo sereno sunt similes, sicut saphyrus ... *Tertium chalcedonius*... Haec est *charitas* sanctorum, quae ab ipsius celata quasi pallet in lucerna, sed, cum ad aliorum utilitatem exire cogitur, lux eius emicat, quae non sculpitur, quia adversis non secatur ». *Comm. Apoc.*, 21. — Anche l'A Lapide scrive: « Color caeruleus (il *subalbus* di San Tommaso) est fides; viridis est spes; rubicundus est caritas, quos Iris idest Dei misericordia pluit in homines, ut docent Viegas, Ribera, Pererius et alii, *Apoc.* 4, 3 ». *Comm. Gen.*, 9, 14; *Apoc.*, 4, 3. « Caeruleum colorem licet agnoscere in fide, quae tota caelestis est, in spe viridem, in charitate rubicundum ». Viegas, *In Apoc.*, C. IV, *Comm.*, I, sect. 3. (Venetiis, 1608, p. 211).

allo Spirito Santo, scambiando nelle ultime due persone il simbolismo dell'abate Gioachino.

Né deve far meraviglia che al Figlio si attribuisca lo smeraldo, perché non è cosa nuova presso i commentatori scritturali, l'applicare, come fa Sant'Ambrogio e Ansberto, il verde del jaspide alla divinità di Cristo.[1] Onde l'Alcasar afferma che lo smeraldo perfettamente risponde alla passione di Cristo, anzi a Cristo stesso, speranza dei patriarchi e delle genti, e àncora d'ogni nostra salvezza.[2]

Si può dunque ragionevolmente ritenere che l'Alighieri, concependo il mistero della Trinità secondo l'imagine dell'iride suggerita da San Basilio, e i tre colori veduti da San Giovanni nella visione di Dio, simboleggianti, giusta l'abate Gioachino, le tre persone della Trinità, volesse farci notare ne' tre giri di tre colori, il bianco, proprio del Padre; il verde, del Figliuolo incarnato; e il rosso, dello Spirito Santo.

Determinati così i colori delle tre persone della Triade, sgorga naturalissima la conseguenza che tali saranno pure quelli spettanti alle virtú immediatamente riferentisi a Dio, loro oggetto, quali sono le teologali. Ed ecco pertanto il bianco della fede, il verde della speranza e il rosso della carità: le tre prime pietre del

---

[1] Cfr. Viegas, *In Apoc.*, p. 208. A Lapide, *Comm. Gen.*, 9, 14.

[2] *Vestigatio Arcani sensus in Apoc.*, Lugduni, 1618, p. 237 e 755. E l'Alcasar osserva, applicando lo smeraldo all'articolo del Credo, ove si tratta della passione di Cristo (p. 755): « Optaret aliquis ut obscura aliqua aut sanguinea gemma ad hujus articuli symbolum seligeretur. Ceterum habenda fuit ratio non solum de ipsa mortis figura, sed de aliis etiam rebus quamplurimis, quas nobis hic articulus proponit ob oculos. Ad quarum omnium significationem nulla potuit gemma smaragdo aptior et congruentior assumi ».

fondamento della celeste Sionne, come le interpretano l'abate Gioachino e Ugone da San Caro, e come ne specifica i colori l'Aquinate.

Tali sono i tre colori, che in una visione, ove appaiono San Francesco e San Domenico, riferita da Teodorico di Appoldia nella vita di San Domenico, e da me altrove commentata, costituiscono la fune, onde il patriarca de' Francescani regge e guida l'una delle due ruote della Chiesa. «Funiculus Francisci triplex et tricolor, scilicet *rubeus, albus et viridis*».[1] In queste tre tinte sta la conferma piú esplicita dei colori designati dall'Aquinate, se pure non fosse il caso di dire che il genio dell'Alighieri di qui pigliò le mosse a determinare primamente i colori delle tre virtú teologali, da lui incarnati nelle tre donne dalla destra ruota del carro trionfale della Chiesa, secondo che sono simboleggiati nella fune tricolore di San Francesco, avvinghiata, nella visione citata, al medesimo carro. E ciò tanto piú, perché nelle due ruote del «trionfal veicolo», sarebbero raffigurati, a detta di autorevoli commentatori, i due grandi patriarchi de' Minori e de' Predicatori, coi loro ordini, quali rappresentanti generali de' contemplativi e degli attivi: le due forme sotto cui si raccolgono tutte le varie specie di ordini regolari.

Si può quindi ammettere col Torraca che i tre colori delle tre virtú siano riflessi de' colori di Dio, colori, che al divino poeta prestò non la pura fantasia, ma, per tacere delle reminiscenze classiche,[2] l'interpre-

---

[1] Vedi G. Busnelli, *Il simbolo delle tre fiere dantesche, con un appendice* ecc.; Roma, 1909, p. 124.

[2] Quanto alla fede presso Virgilio si legge (*Eneide*, I, 296) *cana fides*; e presso Orazio (*Odi*, I, 35, 21): *albo rara fides velata panno.*

tazione medievale del simbolismo biblico. I giri concentrici, come già sopra s'è visto con San Tommaso, raffigurano l'eternità, ch'è, come il cerchio, senza principio e fine. Il riflesso del secondo giro dal primo simboleggia la generazione eternale del Verbo; l'imagine, di che esso è segnato, la sua incarnazione; mistero che Dante penetrerà per un ultimo lampo del lume di gloria. Il terzo giro, che parea fuoco, che quinci e quindi egualmente si spiri, rappresenta la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Cosí in questi tre giri si apre e rifulge suprema la Rosa divina, nelle cui tre foglie «di tre colori e d'una continenza» sussiste e vive in sé

l'Amor che muove il sole e l'altre stelle.

Davanti a sí gran mistero svelato prorompe spontaneo dal labbro dell'estatico viatore celeste l'accento dello stupore:

O luce eterna, che sola in te sidi,
sola t'intendi e da te intelletta
ed intendente, te ami ed arridi!

Con questi sublimi versi il divino poeta fa seguire al simbolo immaginato il vero concetto teologico del dogma della Trinità, e l'esprime con l'esclamazione della meraviglia.

L'ultima parvenza, che finisce di sublimare il poeta, è quella dell'incarnazione del Verbo, cioè del secondo giro riflesso, pinto della nostra effige. Egli vedeva la cosa, ma veder voleva anche

come si convenne
l'imago al cerchio e come vi s'indova:

un lampo del lume di gloria, un fulgore che percosse la mente sua, gli appagò anche questa voglia.

« All'alta fantasia qui mancò possa ». La natura esterna, e l'immaginativa umana, che, come fa delle lettere dell'alfabeto e delle parole, può moltiplicare i simboli, le imagini, ed i fenomeni per esprimere nuovi concetti e nuove verità, nulla avea piú da offrire al divino poeta per farci intendere l'unione del Verbo con l'umana natura. La sua mente, la vide; ma fu inerte e muta la sua fantasia, che non trovò similitudine rispondente al cerchio segnato della nostra effigie.

Però la sua mente era appagata, la sua volontà e il suo desiro tutti in fuoco d'amor di Dio,

siccome rota ch' egualmente è mossa;

e la sua imaginativa poetica e artistica non potea piú oltre andare, ed elevarsi di là da

l'amor che move il sole e l'altre stelle.

Questo amore, come fu il primo, cosí è, pur l'ultimo palpito del Poema, a cui ha posto mano e cielo e terra, e fu certo anche l'ultimo battito del gran cuore dell'Alighieri morente là, in Ravenna, nella visione del suo paradiso e dell'amplesso di Dio, porto di pace eterna e indefettibile al suo travagliato spirito.

Compiuto il Poema, che la posterità doveva chiamar *divino*, l'ascensione dell'arte, con che lo scrisse, divenne per lui, randagio dalla patria e reduce a Dio, l'ascensione della gloria terrena e celeste.

FINE DELLA PRIMA PARTE

INDICE-SOMMARIO

Prefazione . . . . Pag. v

Introduzione. . . . . » 3

Sublimità del Paradiso dantesco e sue difficoltà — Necessità di conoscenze teologiche alla sua intelligenza — Duplice contenuto: costruzione dogmatica e ordinamento morale.

Parte I.

Il Concetto del Paradiso dantesco.

Capitolo I. — *I fondamenti dogmatici* . . . Pag. 15

§ 1. La novità e spiritualità del Paradiso dantesco (15-18) — § 2. Le tre specie di attori. Doppia dottrina della terza cantica: velata ed aperta (18-20) — § 3. I prerequisiti teologici. Gloria dell'anima e gloria del corpo. Angeli e Dio (20-23) — § 4. Dante corporalmente trasumanato (23-38) — §. 5. Natura della visione dantesca (38-49).

Capitolo II. — *I fondamenti scientifici* . . . Pag. 51

§ 1. Sito del paradiso celeste secondo il Medio Evo (51-55). — § 2. Sdoppiamento del paradiso dantesco e sua unità. Ragione teologica (55-61) — § 3. Realtà presunta delle apparizioni dei beati. Loro scopo. La sentenza di Platone nel Timeo (61-65) — § 4. Il segno luminoso. Luce e aspetti dei beati. I corpi assunti dagli spiriti (65-71).

Capitolo III. — *Ombre e luci animate* . . . Pag. 73

§ 1. Teoria dantesca delle ombre. Diversa sentenza dell'Aquinate (73-77) — §. Dante s'accosta a Sant'Agostino e ai

padri nella genesi delle ombre (77-82) — § 3. Qualità opposte delle ombre dantesche. Loro gradazione crescente nei tre regni ultramondani. La luce dei beati. Similitudine del carbone fiammante (82-87) — § 4. Gradi e diversità di luce. Luce dell'anima e luce del corpo. La luce segno delle doti dei corpi gloriosi (87-96).

Capitolo IV. — *I beati mostrantisi fuori dell'empireo. La glorificazione umana.* . . . . Pag. 97

§ 1. I beati fuori dell'empireo. Sentenza di San Tommaso. Il doppio aspetto del Paradiso dantesco. Premio essenziale e premio accidentale. Paradiso di quiete e paradiso di moto (97-103) — § 2. Il dramma e gli atti del paradiso di moto. Glorificazione umana e glorificazione angelica. L'inno epico del trionfo umano. Beatrice e Cristo (103-109) — § 3. Cristo sole di giustizia. Suo trionfo, risurrezione e ascensione al cielo. Il giorno del giudizio (109-116) — § 4. Il frutto del girar delle sfere. Donde e perché i beati si raccolgano nel cielo delle stelle fisse (116-122) — § 5. Il cielo degli apostoli (122-127) — § 6. Il trionfo di Maria. Assunzione di lei. Perché sostino gli altri beati nell'ottava sfera (127-132) — § 7. Gli apostoli e il trionfo di San Pietro. Le tre paia di chiavi del regno dei cieli e San Pietro, San Michele e il Papa. Differenza del trionfo di San Pietro da quel di Cristo (133-140).

Capitolo V. — *La glorificazione della divina grazia* . . . . Pag. 141

§ 1. Perchè Beatrice proponga l'esame di Dante (141-146) — § 2. Ragione dell'esame intorno alle tre virtú teologali. Dante glorificatore del buon cristiano (146-151) — § 3. Pietro, Giacomo e Giovanni, figure delle tre virtú teologali. Giusto desiderio del prof. Torraca e suo soddisfacimento (151-158) — § 4. Simbolismo medievale e chiarimento dei diversi simboli danteschi delle tre virtù. La laurea dottorale di Dante (158-162) — § 5. Le cause concorrenti alla redenzione e Adamo (162-164).

Capitolo VI. — *La glorificazione angelica* . Pag. 165

§ 1. La glorificazione angelica. Il cielo cristallino (165-170) — § 2. Il «Punto da cui dipende il cielo e tutta la na-

tura ». Aristotele e Boezio (170-175) — § 3. Il Punto e San Tommaso. Dio e l'eternità. La rosa angelica (175-180) — § 4. La varia cognizione angelica. Il moto circolare e lo Pseudo-Dionisio (180-184) — § 5. I tre moti angelici. Dionisio e San Tommaso. Il moto circolare e la visione beatifica degli angeli (184-190) — § 6. Lo sfavillare e l'*osanna* degli angeli. Il moto retto e obliquo nella provvidenza angelica. Le purgazioni, le illuminazioni, e le perfezioni degli angeli (190-198) — § 7. Gli angeli rispetto all' uomo e all' universo. Il governo del mondo per mezzo degli angeli. Gl' influssi celesti; la necessità e la libertà umana (198-204) — § 8. I cieli e il numero e la qualità dell'azione degli angeli motori (204-207).

Capitolo VII. — *I beati nell'empireo. La candida rosa* . . . . Pag. 209

§ 1. L'empireo e il trionfo dei beati. I tre gradi di lume e di oggetto (209-216) — § 2. I tre moti dell'anima e Dionisio. La triforme contemplazione dell'empireo (216-224) — § 3. La rosa dell'empireo. Sua genesi. Maria, Cristo e il paradiso in relazione con la rosa. Le api della rosa (224-233) — § 4. La rosa d'oro benedetta dal papa in quaresima sacro simbolo di Cristo e della chiesa trionfante (233-238) — § 5. La rosa celeste e i ricordi di Roma. La rosa e il Colosseo (238-242) — § 6. L'invocazione dei santi. La potenza di Maria, Bernardo, simbolo della più alta contemplazione. Il lume di gloria (242-246).

Capitolo VIII. — *La glorificazione di Dio* . Pag. 247

§ 1. La visione dell'essenza divina e i simboli di Dio. La fantasia e l'intelletto di Dante nella visione dell'alto lume. Dante e San Paolo. L'istante della intuizione divina (247-255) — § 2. Dio creatore e Dio trino. Dio, luce e sole. La Trinità e l'iride (255-259) — § 3. I tre colori di Dio. San Tommaso e l'abate Gioachino. I colori delle tre virtù teologali (259-264) — § 4. I tre colori dei tre giri divini. La Rosa divina. Il cuore di Dante. Conclusione della prima parte (264-268).